24

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

La filosofía medieval

Edición de
Francisco Bertelloni
Giannina Burlando

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

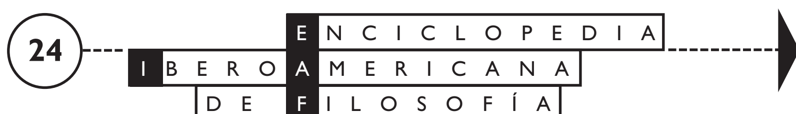


La filosofía medieval

La filosofía medieval

Edición de
Francisco Bertelloni
y Giannina Burlando

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN TROTTA (edición digital pdf): 978-84-9879-406-9 (vol. 24)
ISBN CSIC: 978-84-0008-021-1
NIPO: 403-02-034-9

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia
de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

Introducción

FILOSOFÍA MEDIEVAL DESDE IBEROAMÉRICA

Francisco Bertelloni

Los filósofos suelen afirmar que la historia de la filosofía es el peor momento de la filosofía porque constituye su capítulo menos especulativo. Los historiadores, en cambio, sostienen que la transformación de los distintos momentos de la historia de la filosofía en momentos puramente especulativos equivale a hacer de la historia de la filosofía un movimiento sólo racional, casi una pura filosofía sin historia. A pesar de su ahistoricidad, el reproche de los filósofos ha favorecido en mucho la reconstrucción histórica de la historia de la filosofía, pues ha logrado mover a los historiadores a mostrar que la historia de la filosofía no es solamente una galería de sistemas ordenados cronológicamente, sino un proceso cuya indiscutida facticidad, sin embargo, no rehúsa la posibilidad de ser aferrado con categorías conceptuales. De hecho, fueron numerosas las interpretaciones de la Edad Media filosófica que recurrieron a esas categorías conceptuales para construir su lectura del período como una unidad global. Y aunque cada una de esas lecturas realizó su interpretación utilizando categorías y criterios propios que logran diferenciarla claramente de las otras, el denominador común de todas ellas ha sido una interpretación del Medievo filosófico que, en mayor o menor medida, intentó ver en él un fenómeno unitario, es decir, una *totalidad histórica*.

La primer lectura relevante realizada en esos términos fue la ofrecida por Étienne Gilson en un curso dictado en la Universidad de Aberdeen en 1931, luego publicado con el título de *L´esprit de la philosophie médiévale*[1]. Gilson articuló su programa historiográfico en dos

1. Vrin, Paris, ²1969, pp. 17 ss.

puntos: probar que la filosofía existió en la Edad Media y caracterizar su espíritu. De ese programa nació una fórmula breve, pero que logró hacer una carrera triunfal como categoría historiográfica: la filosofía medieval no solamente existió, sino que, en su existencia, ella asumió la forma histórica de *filosofía cristiana*. Gilson la define como un conjunto de proposiciones que, primero, fueron descubiertas gracias a la ayuda extrarracional que la razón recibió de la revelación cristiana y que luego fueron transformadas en proposiciones filosóficas de modo exclusivamente racional. Por ello, la filosofía medieval entendida como *filosofía cristiana* no es un conjunto de conclusiones derivadas de silogismos cuya mayor proviene de la revelación y la menor de la razón, pues en este caso la conclusión se mantendría en el nivel de la creencia. Tampoco es una entelequia filosófica en la que se concilia lo inconciliable: la filosofía y la revelación. La *filosofía cristiana* es sólo un hecho histórico. Éste consistió en el concreto ejercicio de la razón sobre datos acerca de la realidad provenientes de una fuente extrarracional: la revelación. Cuando esos datos asumen la forma de la racionalidad y pueden ser expresados por la inteligencia, estamos en presencia de la *filosofía cristiana*. Esta expresión, agrega Gilson, designa más el carácter filosófico del trabajo racional realizado por los intelectuales medievales sobre los datos originados en la revelación que el carácter revelado del origen de esos datos.

Años después, Charles Lohr leyó el Medievo filosófico como un largo y unitario proceso de recepción e interpretación del *corpus* aristotélico entre el siglo VI y el Renacimiento[2]. Lohr articuló ese largo proceso en dos momentos, en cada uno de los cuales percibe la eclosión de un determinado paradigma de conocimiento que definió «lo que merece ser conocido» por cada período. El primero, desde Boecio hasta el año 1120, descuidó a Aristóteles y de él conoció sólo *Categorías* y *Perí Hermeneias*. Mientras que durante los seis siglos del primer período el Medievo conoció solamente dos tratados aristotélicos, el segundo período —que se extiende desde 1120 hasta fines del siglo XVI—, conoció ya entre 1120 y 1265 casi todos los restantes libros aristotélicos. Lohr explica las causas de esas diferencias cuantitativas mediante el recurso a lo que llama el «paradigma científico» que caracterizó el trabajo de los intelectuales de cada período: mientras en el primero predominó un modelo de conocimiento orientado hacia la explicación de la realidad mediante la exégesis bíblica, la

2. «The medieval interpretation of Aristotle», en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 80-98.

nueva mentalidad de los intelectuales del segundo período, impregnada de un interés más científico que el del primero, puso en movimiento el proceso de búsqueda de lo que faltaba conocer del *corpus* aristotélico. Los resultados de este proceso fueron rápidos: entre 1120 y 1265, con excepción de la *Poética*, Occidente conoció y utilizó todo el resto de ese *corpus*.

Alain de Libera[3] ha reconstruido recientemente la historia de la filosofía medieval desde una perspectiva que quiere superar el carácter excluyente implícito en la tradicional categoría «occidental y cristiana» frente a otras corrientes que también contribuyeron a su formación. Por ello, para recuperar una visión más integral del Medievo filosófico, incluye en él el papel desempeñado por los cristianos no occidentales (orientales bizantinos) y por los occidentales no cristianos (árabes y judíos). De Libera recurre al modelo de la *translatio studiorum*. La filosofía medieval, dice, no debe todo a Occidente, sino que se generó gracias a la tradición de herencias sucesivas. En otros términos, ella es el resultado de un fenómeno de transmisión de patrimonios intelectuales que culminan en el siglo XIII en París: primero la filosofía griega fue reelaborada por los cristianos de los primeros siglos; del Imperio de Justiniano ella se trasladó al mundo árabe —entre tanto los intelectuales del Imperio carolingio procuraban restaurar una nueva Atenas—; del mundo árabe transitó a la Europa meridional; y a ello debe agregarse el aporte de los filósofos judíos. Así, la filosofía medieval es presentada por De Libera como resultante de la recepción cristiana de la filosofía griega y bizantina y del pensamiento árabe y judío. En síntesis, ella es una suerte de término *ad quem* constituído a lo largo de un proceso en el que se verificó de manera paradigmática la realización concreta del fenómeno que podríamos llamar *tradición*.

Ya se entienda la filosofía medieval como filosofía cristiana (Gilson), o como un extendido proceso de recepción de Aristóteles (Lohr) o, por último, como el resultado de sucesivas *translationes studiorum* (De Libera), todas estas lecturas de la Edad Media filosófica revelan una suerte de inevitable imperativo de la razón, siempre orientado a interpretar los fenómenos históricos a la luz de un único hilo conductor del que el período recibe su sentido como un todo. Ninguna de esas lecturas, sin embargo, ha cedido a la tentación de transformar la historia en pura metafísica, conducta emblemática en la filosofía de la historia hegeliana, que Heidegger describió magistralmente como el más exitoso esfuerzo «de poner a la filosofía en una posición tal

3. Alain de Libera, *La filosofía medieval*, Docencia, Buenos Aires, 2000.

que le permite y exige que el filosofar se mueva en su historia y que al mismo tiempo ese movimiento sea la filosofía misma»[4]. En cambio, los autores de esas tres interpretaciones son, sobre todo, buenos historiadores y están, por ende, alejados de la tentación de privilegiar en sus lecturas del curso de la historia de la filosofía medieval la presencia de cualquier elemento metafísico que aspire a erigirse como única razón explicativa de su desarrollo histórico.

A la necesidad de no sustituir la *historia* de la filosofía por la *filosofía de la historia* de la filosofía, se ha agregado en los últimos años el esfuerzo de incorporar en el espectro temático de la historia de la filosofía medieval un nuevo tema. Éste ya no concernía a ninguno de los canónicos tópicos que solían ser considerados como estereotipos de la especulación filosófica del Medievo: Dios, el alma, el hombre, la ontología, los universales... En cambio, algunos historiadores[5] comenzaron a ocuparse de otras reflexiones teóricas, concernientes a la necesidad de identificar los criterios que guiaron y que deben guiar la reconstrucción histórica del largo milenio medieval. Y junto con ello también dedicaron algunas páginas a denunciar lo que consideraban como criterios historiográficos erróneos que habían contribuido a presentar una falsa imagen del período además de dificultar su fiel reconstrucción. En síntesis, de lo que se trataba ahora era de poner de manifiesto los presupuestos no explícitos que habían actuado como soporte y como hilo conductor teórico de las diferentes reconstrucciones de la historia de la filosofía de la Edad Media. Con ello nacía la historiografía, es decir, la reconstrucción razonada de la historia de las historias de la filosofía medieval. La nueva disciplina era, *mutatis mutandis*, una suerte de psicoanálisis de las distintas versiones de la historia de la filosofía medieval, es decir, una disciplina que buscaba reconstruir la historia oculta de un paciente realmente difícil: la historia de la filosofía medieval.

Aunque la historiografía ya había visto la luz en otros ámbitos de la historia de la filosofía, ahora ella era asumida también por quienes se ocupaban de la filosofía de la Edad Media. De ninguna manera puede resultar sorprendente que la historiografía haya procurado reconstruir la historia de la filosofía medieval y, más aún, que incluso se haya aventurado a bucear en los agujeros negros de esa historia.

4. *Wegmarken*, 428 s., en M. Heidegger, *Gesamtausgabe* IX, Frankfurt a. M., [2]1996.

5. R. Imbach y A. Maierú (coord.), *Gli studi di filosofia medioevale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale. Roma 21-23 settembre 1989, Roma, 1991.

Pues de hecho parecían existir fuertes motivos para que la filosofía medieval despertara a la conciencia de la necesidad del autoexamen. En efecto, sus problemas son numerosos. El mismo Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, paga tributo a la herencia iluminista cuando pone en duda su cientificidad al afirmar que desearía «calzar las botas de siete leguas» para llegar rápidamente a Descartes y poder gritar jubilosamente «¡Tierra!», como lo hace el navegante. Esos problemas persisten si se tiene en cuenta la identificación del tomismo con la filosofía oficial de la Iglesia católica, así sancionada solemnemente por el papa León XIII en 1879 en la encíclica *Aeterni Patris*. Y a todo ello se agrega —para mencionar solamente algunas de las dificultades que parecen atentar contra el carácter genuinamente filosófico de la filosofía de la Edad Media— que se trató de un período de la historia del pensamiento cuyo carácter tan inseparable del cristianismo y de la cultura cristiana movió a los historiadores a tipificar la historia de la filosofía medieval como «la historia del cristianismo que filosofa». Todo ello hizo que los límites entre la filosofía medieval y la ideología parecieran esfumarse. Con ello la filosofía medieval se transformaba en un caso emblemático y casi óptimo para ser tratado por la historiografía.

Como lo ha mostrado Gilson, por lo menos desde el punto de vista histórico, los vínculos entre la filosofía medieval y el cristianismo son evidentes. Con todo, cuando se lo examina desde una perspectiva sistemática, el tránsito desde el cristianismo hacia la filosofía de ninguna manera es un tránsito fácil. En primer lugar, el cristianismo es una religión, no una filosofía. En segundo lugar, de la consolidación del cristianismo como fenómeno histórico ha resultado la llamada «cultura cristiana», que tampoco es una filosofía. Recién la recepción y reelaboración de la filosofía griega, primero por el pensamiento patrístico y después por el medieval, constituyen expresiones paradigmáticas en las que el cristianismo ha logrado cristalizarse como un genuino sistema teórico-filosófico. Fue recién entonces cuando, como resultado de esa coyuntura histórica, tuvo lugar la consolidación del cristianismo como sistema teórico, fenómeno en cuya formación la filosofía medieval ha tenido un papel de primer orden.

Aunque el grueso de los trabajos reunidos en este volumen está dedicado a la filosofía medieval, incurriríamos sin duda en una grave omisión y, además, en un grueso error histórico si, por lo menos, no recordáramos los orígenes patrísticos —tanto griegos como latinos— del pensamiento filosofico medieval. Pues de hecho, a pesar de carecer de la acabada sistematicidad que caracterizó al movimiento filosófico del Medievo latino, el pensamiento teológico y filosófico del

período patrístico constituyó la primer forma emblemática del cristianismo como sistema teórico. En este volumen el pensamiento patrístico está representado por una figura paradigmática, Agustín de Hipona (354-430). Desde el África septentrional romanizada de la antigüedad tardía, Agustín logró convertirse no sólo en la culminación de la patrística griega y latina, sino también en el futuro gran maestro de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XIII. En su trabajo sobre «El drama de la conciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios», Óscar Velázquez desarrolla un tema típicamente agustiniano: el análisis de la interioridad del alma humana que encuentra a Dios en diálogo espiritual consigo misma y que, apartir de ese diálogo, reconstruye la realidad ontológica exterior y desarrolla su programa ético como resultado de ese encuentro.

Asimismo el irlandés Juan Escoto Erígena (810-877), también proveniente de una zona europea periférica, pero geográficamente casi opuesta a la de Agustín, en el momento de la naciente Edad Media filosófica logró sintetizar las diversas fuentes griegas y patrísticas dando expresión al primer sistema cristiano, medieval y propiamente europeo de marcada influencia neoplatónica. João Lupi, en un trabajo sobre «Ontología y conocimiento», reconstruye las posibilidades que, según Escoto Erígena, tiene el intelecto humano para aferrar la realidad ontológica y estudia las correspondencias entre gnoseología y ontología en el pensamiento eriugeniano. La filosofía árabe medieval está representada por el estudio sobre Avicena (980-1037) de Rafael Ramón Guerrero titulado «Avicena entre Oriente y Occidente». Su autor plantea con firmeza la necesidad de atender no sólo al pensamiento aviceniano del que se ocuparon los autores medievales en sus obras traducidas al latín —de alcance limitado en relación con la vastedad de todo su pensamiento—, sino también al genuino Avicena árabe y persa, que ha ejercido una influencia hasta hoy poco estudiada en la constitución del pensamiento filosófico árabe posterior.

En el tránsito entre los siglos XI y XII, al mismo tiempo que san Anselmo (1030-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142) comenzaban a señalar el acercamiento de la reflexión filosófica hacia el centro de Europa, ambos constituyeron una suerte de antecedente de la Escolástica y lograron contribuir, sobre todo desde el punto de vista metodológico, a desencadenar la aparición del método propiamente escolástico inmediatamente antes de la irrupción masiva en Occidente del pensamiento aristotélico. Es muy importante tener en cuenta que ambos lograron elaborar doctrinas filosóficas de sensible alcance sistemático sin disponer aún de las importantes fuentes que fueron conocidas poco después de comienzos del siglo XII. Tres trabajos se

refieren a Anselmo y a Abelardo: Humberto Giannini, en «El crimen perfecto y la existencia de Dios», analiza el argumento llamado «ontológico» de Anselmo que procura demostrar la existencia de Dios; Jorge Gracia y Jonathan Sanford ofrecen un estudio sobre «La razón y la felicidad según Anselmo de Canterbury» en el que incursionan en las relaciones entre la racionalidad, la moralidad y la felicidad en el pensamiento del obispo de Canterbury; y Luis Bacigalupo escribe sobre «Pedro Abelardo. Ensayo biográfico. Lógica y ética» en el que sintetiza los elementos más relevantes del pensamiento abelardiano.

En «Grosseteste y la lógica científica», Celina Lértora muestra que, a los logros que en el orden lógico y metodológico debemos a Anselmo y Abelardo, se agregaron las contribuciones sobre la teoría y la lógica de la ciencia de uno de los primeros maestros de Oxford, Roberto Grosseteste (1175-1253), que integró teóricamente el papel desempeñado por la experiencia al momento de la validación del conocimiento.

El desarrollo de la filosofía medieval encuentra su punto culminante en París hacia mediados del siglo XIII. Allí se produjo la primera gran revolución copernicana que tuvo lugar en el pensamiento medieval, cuando la cosmovisión agustiniana comenzó a ser reemplazada por diferentes cosmovisiones de tendencia aristotelizante. En su trabajo sobre «Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino» sobre el conocimiento intelectual humano Carlos A. R. do Nascimento muestra que ese reemplazo fue paradigmático en el orden gnoseológico y que su protagonista principal fue Tomás de Aquino (1224-1274). También es un hecho vastamente conocido que la recepción parisina de los textos aristotélicos provocó problemas, sobre todo como consecuencia de su recepción en el medio intelectual de los llamados aristotélicos radicales, cuyas doctrinas provocaron sucesivas condenas eclesiásticas que culminaron en la de 1277. A propósito, Mário A. S. de Carvalho toca el problema en «El uso de Aristóteles en el *Quodlibet IX* de Enrique de Gante (1230?-1293)», en el que estudia dos cuestiones en las que Enrique examina críticamente la posibilidad de sostener la unidad del intelecto y la eternidad de la humanidad desde una perspectiva aristotélica.

Esa misma recepción de Aristóteles impuso la necesidad de incorporar en la filosofía el recurso a la experiencia originada en el mundo sensible. De esa exigencia da cuentas el escocés Duns Escoto (1266-1308), quien a la luz de esa exigencia reexamina el llamado argumento «ontológico» de Anselmo, tema desarrollado por Luis A. De Boni en «La metafísica escotista de Dios en el *De primo principio*. Duns Escoto y el argumento anselmiano del *Prologion*». La fuerte influen-

cia de Aristóteles en la constitución de la filosofía medieval tuvo una duración breve; el siglo XIV comienza a ser testigo de un fuerte giro, crítico de la filosofía de Aristóteles, y de una impostación de la filosofía de tendencia marcadamente lingüística, cuyo protagonista principal fue Guillermo de Ockham (1285-1349). Como lo muestra Francisco Fortuny en «Ockham», el franciscano inglés produjo una reorientación desde el pensamiento especulativo y metafísico hacia la comprensión sobre todo significativo-lingüística y operativo-funcional del pensamiento filosófico.

Motivos que no es el caso investigar aquí y que, en todo caso, constituyen un capítulo que aún nos adeuda la historiografía, hicieron que uno de los temas más descuidados del pensamiento medieval haya sido la teoría política. Con el objetivo de que esa falencia no se reiterara en este volumen hemos procurado integrar las ideas políticas medievales en dos trabajos sobre dos autores nucleares: Marsilio de Padua (1280-1340) y el ya mencionado franciscano inglés Guillermo de Ockham. Francisco Bertelloni escribe sobre «Marsilio de Padua y la filosofía política medieval» y José A. de C. R. de Souza sobre «Guillermo de Ockham y el dualismo político».

La misma negligencia padecida por la teoría política la padecieron la lógica y la filosofía del lenguaje, sobre las cuales escriben Ángel Muñoz García en su trabajo dedicado a Alberto de Sajonia (1316-1390) titulado «La lógica medieval y Alberto de Sajonia. Reivindicación de dos marginados» y Juan Manuel Campos Benítez, quien en «Una teoría medieval del lenguaje» estudia los desarrollos de las teorías medievales del lenguaje hasta el siglo XVI en el ámbito europeo y americano y los desafíos que ellas plantean a la filosofía contemporánea del lenguaje.

Entre los problemas más acuciantes planteados por la historia de la filosofía se encuentra el del tránsito desde la filosofía medieval a la moderna. Las tradicionales explicaciones que recurren a la hipótesis del salto abrupto son hoy abandonadas por las que sostienen que fue el humanismo del Renacimiento —un período de la historia del pensamiento que hoy ha adquirido legitimidad y plena identidad como momento con su propio espacio ganado en la historia de la filosofía— el que facilitó el tránsito hacia la modernidad. El problema es tratado por Silvia Magnavacca en «Del microcosmos al macrohombre: un nuevo paradigma humanístico en Pico della Mirandola (1463-1494)».

El *revival* de la Escolástica tuvo lugar en España, quizá como consecuencia de la ausencia en la península de las infuencias de la Reforma y el Renacimiento. Un grupo de intelectuales españoles, la mayoría de ellos jesuitas, fueron protagonistas de ese movimiento.

Ellos lograron que se cristalizara un movimiento, en desarrollo ya desde el siglo XV, que en su momento Carlo Giacon denominó la «segunda Escolástica». Entre las contribuciones de uno los más importantes intelectuales de ese grupo, Francisco Suárez (1548-1617), se encuentra una teoría de la libertad humana que aúna sus aspectos metafísicos, teológicos y psicológicos, estudiados por Giannina Burlando en su trabajo «Ética de la acción libre en Francisco Suárez».

La filosofía medieval es el resultado de una coyuntura histórica: la confluencia de un hecho religioso —la revelación cristiana— y el pensamiento filosófico clásico. Alguien caracterizó esa coyuntura histórica como un desarrollo espacio-temporal que puede ser reproducido por una línea espiroidal de movimiento centrípeto. Este proceso, cuyo trazado comienza a dibujarse —ya desde antes de la formación del pensamiento filosófico del Medievo latino— en el pensamiento de la patrística de zonas ultramediterráneas hacia fines del siglo II, se acerca cada vez más a Europa central desde las zonas de la periferia europea, penetra en Europa y culmina en la segunda mitad del siglo XIII en la Universidad de París, centro geográfico de dicha espiral. De la misma manera, y en sentido contrario, a partir de su culminación en París, este movimiento comienza a irradiar centrífugamente los contenidos alcanzados en el medio universitario parisino hacia las zonas periféricas respecto de la Europa central.

Aunque se trata, sin duda, de una imagen geométrica que exige ser algo forzada para convertirla en expresión fiel de un movimiento histórico, se trata, con todo, de una imagen feliz que logra reproducir con bastante exactitud el doble movimiento de formación y de irradiación del pensamiento medieval, focalizado primero hacia París y luego, una vez allí consolidado, desplegándose desde París difusivamente hacia su irradiación en el resto del mundo intelectual europeo.

En cierto modo, los trabajos que reúne el volumen que presentamos aquí reproducen ese movimiento de acercamiento progresivo desde la periferia hacia el centro de Europa y de posterior difusión desde ese centro hacia zonas periféricas. Ciertamente, ellos no pretenden agotar *toda* la investigación que en el ámbito iberoamericano se ha realizado sobre filosofía medieval, pero constituyen una muestra bastante representativa de un esfuerzo reciente, realizado desde España y Sudamérica, de recuperar las raíces europeas de la cultura filosófica española e iberoamericana y de estudiarlas con la misma profundidad e interés con que ese estudio comenzó a ser realizado en Europa. Una tarea que, como sucede con la misma filosofía, tiene comienzo, pero no tiene fin.

EL DRAMA DE LA CONSCIENCIA AGUSTINIANA FRENTE AL HALLAZGO DE DIOS

Óscar Velásquez

I

Agustín representa la culminación de una nueva perspectiva en la comprensión del ser humano como un ser espiritual. La vida del hombre es vista como un drama en el que se pone en juego, mediante la acción moral, la propia felicidad. No es que los griegos hayan indagado acerca del hombre de un modo sustancialmente diferente, como lo prueba no sólo la filosofía sino también, y en forma extraordinariamente lúcida, la tragedia; lo que varía, sin embargo, de un modo trascendental, me parece, es la radicalidad del análisis de la intimidad espiritual, que deja al descubierto el porqué de este drama: es que Dios vive en lo más íntimo de nosotros; y por vivir en cada hombre, Dios *es* solo en la medida en que se le descubre; y sólo se le descubre en cuanto que se le busca mediante un diálogo del alma consigo misma. Pero ese Dios descubierto por el espíritu humano encara la posibilidad de permanecer como una inmanencia de quien lo encuentra, o bien, se le revela con tales características de perfección que, por decir así, obliga a quien lo encuentra a ponerlo más allá del espíritu que lo piensa. Así, Dios *es* Dios cuando la consciencia que lo identifica lo postula trascendiendo los límites mismos de esa consciencia. De ahí el complejo estado existencial que tiene lugar en el interior del hombre. Si triunfa la inmanencia, el hombre se constituye en el centro indiscutido de la realidad; si es la trascendencia la que se impone, Dios es la razón suprema de todo, incluido, en primer lugar, el hombre; y en ese caso la divinidad existe de tal manera en el núcleo más interior del ser espiritual, que no puede sino exitir además en el

exterior, es decir, al exterior de los límites de la propia razón discursiva que lo devela mediante un acto de profunda intimidad espiritual. Allí es cuando la divinidad se hace presencia real a la misma consciencia que la ha traído al pensamiento. Pero una vez instalada la divinidad en el entendimiento, y una vez que se ha reconocido la identidad, por decir así, del Dios que adviene al pensamiento; y una vez que se ha hecho además manifiesta la identidad del Dios de la fe, que mediante la gracia se descubre al pensamiento, Agustín reconoce hallarse en una nueva situación existencial. Es decir, que las exigencias morales de esa divinidad en la que han confluido las vías de la razón y de la fe, superan por eso mismo en cierta medida las puras fuerzas humanas en su condición natural. De ahí, entonces que, cuando en las *Confesiones*, Agustín, ya convertido al Dios católico lucha entre la verdad y la costumbre, con una voluntad parcial que quería y no quería seguir la senda de la perfección, confiesa que su alma se encuentra en un vivo estado de ansiedad: porque el espíritu «no se pone en pie completamente luego de ser levantado por la verdad, pues se halla bajo el peso de la costumbre» (*Conf.* VIII, 21)[1]. En medio de esta *dissociation paradoxale* de una voluntad dividida (BA, *Les Confessions* I, 543)[2], se devela sin embargo la unidad esencial del ser humano, fundada en el yo (*ego eram*, VIII, 22). La conversión verdadera debe terminar con esa *dissipatio* (VIII, 22), señal del peso y la presencia en el *corazón del hombre* de diversos bienes que arrastran a la contienda a las voluntades buenas, «hasta que se elija un solo objeto, en cuya dirección se mueva toda una sola voluntad que se dividía en muchas» (VIII, 24). La voluntad así unificada triunfa sobre la antigua *familiaritas* (VIII, 24), lo «arraigado» en el alma (*inolitum*, VIII, 25), y la *habitudo* (26); se trataba así de una «controversia en mi corazón que no era sino de mí mismo contra mí mismo» (VIII, 27). Son las reflexiones del mismo Agustín que rememora en el libro octavo los pasos decisivos de su conversión. Lo que se convierte es la totalidad del ser, de modo que, para que ello tenga efecto, es necesario que, en el ejercicio de esta experiencia interior, se halle comprometida la centralidad misma de la realidad espiritual del hombre. No podía considerarse completa su conversión mientras su espíritu, que hace poco en el bosquecillo «deliraba saludablemente y moría vital-

1. De aquí en adelante, las citas de las *Confesiones* se harán señalando sólo el libro, en números romanos, y el párrafo en números árabes, sin indicar el capítulo.

2. La sigla BA indica la Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1962; *Les Confessions* I y II corresponde a los números 13 y 14 de la colección, con introducción y notas de A. Solignac, traducción de E. Tréhorel y G. Bouissou.

mente» (VIII, 19), no hubiera encontrado en el centro mismo de su espíritu la unidad de su yo. La conversión produce aquí el encuentro decisivo con el poder espiritual unificador y originario de la personalidad; esto sucede debido a que la conversión supone la reestructuración de la totalidad del ser en torno a un nuevo objeto bueno, ante cuya realidad el espíritu se cohesiona, de una nueva manera, en un orden nuevo. Es el giro total del ser, inteligencia y deseo, que de la *dubitatio* se pasa a la *securitas* (VIII, 29). Así, a la «contienda de mi casa interior», al «tumulto del pecho» (VIII, 19), a las «fluctuaciones de la irresolución» (20) —resumidas finalmente en las tinieblas de la *dubitatio*—, sucede ahora la *securitas,* es decir, la «liberación de la ansiedad», la «calma». Más allá de las precisiones y detalles de las circunstancias que rodean la conversión en el *hortulus,* el tema de la unidad fundamental del hombre se destaca nítidamente en el relato. La conversión a Dios no hubiera sido posible si el espíritu que a él se convierte no hubiera sido, a su vez, creado para él. Ahora la inquietud ha cesado: «porque nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti» (I, 1). Junto al sentido religioso indubitable del relato, éste se halla indisolublemente entretejido con una tesis de carácter filosófico que tiene su origen en la lectura de los *libri platonicorum* de *Confesiones* VII: la conversión a Dios tiene lugar en esa realidad espiritual que constituye la esencia misma del hombre, y en cuyo interior (*intraui in intima mea duce te*, VII, 16) la *luz inmutable* de la verdad se le ha manifestado. La tesis señala entonces que el retorno a sí mismo, al *animus* como aquí generalmente se le llama, va unido al conocimiento de Dios; y se dice que ese *animus,* o *cor,* es el centro mismo constitutivo de nuestra unidad. Pero indudablemente que el proceso de conversión no ha terminado aquí para Agustín, y el libro octavo ha de señalar precisamente la culminación de ese proceso. En el libro séptimo, en consecuencia, Agustín dice haber encontrado así la certeza en la existencia de la verdad:

> Y escuché como se escucha en el corazón; y no había en adelante de qué dudar: dudaría más fácilmente de mi vida que de la no existencia de la verdad, que se deja ver a la inteligencia mediante las cosas creadas (VII, 16).

Y hay efectivamente aún dudas muy poderosas acerca del modo de vida. Frente a una *voluntad perversa,* que en resumen es la voluntad «antigua» de la que surge una *costumbre* (VIII, 10), está la postergada voluntad «nueva» que se presiente cercana, junto a la certeza ya adquirida en la verdad («ya tenía efectivamente la certeza», VIII, 11).

Si la duda permanece, es que sigue presente en el ánimo la «indecisión», una «vacilación» que se expresa en una demora efectivamente vital, que en su espíritu viene acompañada de ansiedad (*aestibus*): es la *cunctatio* (VIII, 20) que él experimenta tan poderosamente en la escena del jardín. Más allá de la duda frente a la verdad, la conversión en sentido estricto es la superación de *todas las dudas* (*omnes dubitationis tenebrae*, VIII, 29). La *dubitatio* significa entonces en este último texto «duda con respecto a la acción», mientras que anteriormente señalaba más específicamente la «incertidumbre» frente a la verdad (ver los sentidos de *dubitatio* en OLD[3]).

Es preciso, en consecuencia, establecer con claridad las dos circunstancias del mismo proceso de conversión que se desarrolla ante nosotros mediante la lectura de los libros VII y VIII de *Confesiones*. En el primero, la conversión a la verdad de Dios se realiza dentro del sistema filosófico proporcionado por su lectura de los *libri platonicorum*[4]. En ellos, la existencia de la verdad va unida al descubrimiento de la intimidad del yo, en el que la verdad habita:

> Pero luego que leí entonces aquellos libros de los platónicos [...] tuve certeza de que tú existías y eras infinito [...]; estaba en verdad seguro de todo esto, pero me sentía demasiado débil para gozar de ti (VII, 26, *et passim*).

En estos libros hallamos también una aceptación todavía un poco confusa de que más allá de la verdad está la bondad: *Caritas nouit eam. o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas. tu es deus meus*... (VII, 16). O bien la percepción de la bondad es clara, pero aparentemente sin un desarrollo inmediato mayor en la línea de lo que aquí se analiza: «Porque él mismo es Dios y lo que quiere para sí es bueno, y él mismo es el Bien mismo» (VII, 6). Este último concepto va a tener luego una importancia decisiva, puesto que gran parte del problema de Agustín está en su convicción profunda de que la contemplación de la verdad no basta, y que es preciso dar el paso a la

3. OLD es la sigla para Oxford Latin Dictionary, Oxford, 1997.

4. Al interior de las sutilezas de una conversión como la de Agustín, parece indudable que hay un lapso temporal y una diferencia de tipo existencial entre ambos acontecimientos. Se puede decir, en consecuencia, con José Oroz Reta: «Si en cierto sentido la lectura de los libros de los platónicos le han podido acercar a una concepción cristiana del platonismo, o a una concepción platonizante del cristianismo, no ha sido el neo-platonismo el que le ha conducido a la Iglesia» («Tres lecturas y una conversión. Del *Hortensius* a la Epístola a los Romanos»: *Augustinus* XXXVII/147-148 (1992), p. 264; para una revisión de diversas posiciones en este tema, ver en este mismo artículo, pp. 259-264.

acción, la que supone la penetración mayor de un objeto más arcano. Pero en este último giro de la conversión predominan los acentos religiosos, la presencia preponderante del mediador de aquel Dios —asociado a la lectura de las Escrituras—, que luego (según el orden cronológico que el mismo Agustín presenta en VII, 26: *et cum postea*) ha de tener en el acto del jardín una importancia decisiva. En el último caso, frente a los *libri* de los filósofos, está un «códice», tranformado ahora en «oráculo» (VIII, 29). Más allá de la circunstancia, que suponemos histórica, de ambos relatos, la reflexión de Agustín se vuelca constantemente hacia el establecimiento de estas dos bases, entre la razón y la gracia, que sostienen la credibilidad intrínseca del relato. Es la historia de un proceso intelectual que culmina, mediante la razón, en la fe. A la disolución de la primera *dubitatio,* de orden intelectual, sucede el desvanecimiento de una vacilación, marcada por la duda que permanece frente a la acción; la disolución de ambos estados proviene de la lectura:

> Ni quise leer más, ni era necesario: lo cierto es que al instante, con las palabras finales de este pensamiento, se disiparon todas las tinieblas de mi vacilación (*dubitationis*), luego que una como luz de seguridad (*securitatis*) se infundió en mi corazón (VIII, 29).

El *tolle, lege* (VIII, 29), entonces, representa la culminación de dos lecturas decisivas, una, la de «ciertos libros de los platónicos traducidos de la lengua griega al latín», que le fueron facilitados «por medio de un hombre inflado de un engreimiento realmente desmesurado»[5], en un tiempo anterior a su encuentro lectivo con el cristianismo, es decir, *priusquam scripturas tuas considerarem* (VII, 26; incluso podemos contar entre los primeros su lectura anterior, la del *Hortensio*); la otra, en la etapa final, la de los libros sagrados, representados al concluir el proceso por el texto de Romanos 13, 13 ss. Aquí, como allí, alguien también le incita a leer, si bien en este caso, al parecer bajo la imagen de un niño o niña. Quizás también en su momento aquel engreído, mientras le ofrecía un códice *de los platónicos,* le estuvo repitiendo con cierta suficiencia *toma, lee.* Y aún así, Agustín considera que fue Dios quien le «procuró» aquellos libros

5. Para Pierre Courcelle (*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin,* Paris, 1968, pp. 153-156), este hombre sería Mallius Theodorus, que pasa por ser el representante más autorizado del plotinismo en Milán. Si Teodoro le presentó estos libros, difícilmente debe de haber sido de una manera inamistosa o prepotente (cf. las afirmaciones cordiales de Agustín en *De beata uita,* 1, 4). Su desacuerdo debe de ser posterior.

(*procurasti mihi*). Ahora, en el jardín, ante tales palabras (que yo no interpreto como «¡toma, lee!», sino «¡levántate, lee!», pues se había dejado caer junto a la higuera: *straui*), san Agustín interpreta que es la divinidad la que le manda abrir el libro y leer; y tal vez de un modo parecido a como aquellos otros libros alguna vez le *amonestaron a regresar a sí mismo* (VII, 16: *et inde admonitus redire ad memet ipsum*). En esas circunstancias, estos dos tipos de libros, al presidir el proceso de la conversión agustiniana, señalan a mi juicio el carácter profundamente reflexivo de su transformación interior; y esa interioridad se hace presente «comme un mouvement de transcendence», en que «L'intériorité est conversion»[6]. Los *libros platónicos* significan la capacidad de la filosofía y, en consecuencia, de la razón; las sagradas Escrituras, el poder de la revelación divina. Ambos se constituyen en verdaderos signos de la calidad eminentemente especulativa que adquieren los relatos de la conversión en los libros VII y VIII de las *Confesiones*.

II

Pero esta transformación espiritual inducida por la razón y sostenida por la fe, tiene sólo verdadero sentido para Agustín en el momento en que, aceptando todas las consecuencias de este nuevo hallazgo interior, la orientación más profunda de esa alma, el timón más interior que guía el ser en una dirección determinada, pasa a la acción; es decir: sólo hay verdadera conversión cuando surge un compromiso ético esencial del hombre que cree, con el Dios de la gracia. En esas circunstancias, hay un momento, en que la historia de la conversión y de la relación con Dios deja prácticamente de ser historia y se transforma en instante:

> ¿Pero dónde estaba después de tantos años, de qué íntimo y profundo lugar secreto fue llamado en un instante (*in momento*) mi libre albedrío, para que sometiera mi nuca a tu yugo suave, y mis hombros a tu carga ligera, Jesucristo, mi ayuda y mi redentor? Qué suave se me hizo el carecer súbitamente (*subito*) del atractivo de las frivolidades, y ahora era un gozo abandonar lo que tanto había temido perder (IX, 1).

6. Estoy citando dos frases de Goulven Madec («Conversion, Interiorité, Intentionnalité», en *Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino,* Roma, 1990, pp. 12-13), que si bien están separadas en el texto, yo las he hecho converger por la estrecha relación que ellas presentan.

En los acontecimientos que aquí se analizan, hay un nítido antes y un después. El libro noveno se inicia precisamente con la acción de gracias de un alma que, desde esta nueva orilla, siente que, después de un largo proceso (como las explicaciones que le da a Simpliciano en Milán: «Le conté los rodeos de mi incertidumbre», VIII, 3), el resultado visible del nuevo estado se produjo repentinamente. A propósito de la conversión de Victorino, Agustín se había preguntado de qué modo Dios se había *dado a entender* en esa alma (*quibus modis te insinuasti illi pectori*, VIII, 4; cf. el relato de Ponticiano: *sermone insinuans*, VII, 14). La acción del verbo *insinuare* devela precisamente la idea de sinuosidad indirecta, la presencia de la actividad sugerente y alusiva de la divinidad en el corazón del hombre, y explica las demoras de Victorino en proclamarse abiertamente cristiano. El contraste es evidente cuando, luego, el mismo Victorino «dejó de tener respeto humano delante de la vanidad, y sintió pudor frente a la verdad, y de modo súbito (*subito*) e impensado le dice a Simpliciano, como él mismo solía narrar: «vayamos a la iglesia, quiero hacerme cristiano»» (VIII, 4).

Lo repentino e inopinado de la decisión de Victorino podría quizás ser explicado desde el punto de vista del espectador Simpliciano, pero evidentemente que se trata de un espectador que conoce íntimamente la historia personal del famoso retórico y su largo proceso de conversión[7]. Y no cabe duda, por otra parte, de que la conversión a la vida de perfección cristiana de los dos «amigos del emperador», al leer la vida de Antonio, sigue el mismo modelo. Uno de ellos, «lleno súbitamente de un amor santo y de una sobria vergüenza», exhorta a su compañero, y juntos deciden dedicarse al servicio de Dios. En la escena del jardín, finalmente, Agustín recuerda lo que había oído decir de Antonio, que después de una lectura del evangelio, que se le presentó casualmente, «se convirtió de inmediato (*confestim*) a ti» (VIII, 29); y la famosa escena que aquí rememoramos termina precisamente con un *statim*: «al instante». Por supuesto que tenemos el famoso antecedente del *exaiphnes* platónico: «súbitamente» tiene su *locus classicus* en *Banquete* 210e 4, que revela precisamente un corte de orden ontológico y existencial entre el proceso dialéctico y la aparición súbita de la Idea de Belleza[8]. Deseo sujetarme, sin embargo, a la intención básica de este

7. Se puede ver, además, en las demoras de esta decisión de Victorino los aspectos de lucha interior frente al numeroso grupo de sus amigos paganos. En esa perspectiva, como hace ver T. J. van Bavel, san Agustín «señala con fuerza la relación entre sacramento y humildad» («De la Raison à la Foi. La conversion d'Augustin»: *Augustiniana* 36/1-2 [1986], p. 25).

8. En relación con este tema, me permito una referencia a dos trabajos míos: «En torno a "súbitamente" en el *Banquete* de Platón»: *Revista Chilena de Literatura*

trabajo, en el que intento analizar, por decir así, los elementos fenomenológicos que el relato mismo de la conversión de Agustín puede proporcionar a sus lectores.

Quiero decir, entonces, que esta experiencia espiritual súbita se arraiga en una concepción precisa del objeto divino que el alma encuentra en su intimidad, y que supone entender que el Dios verdad que se descubre «más claro que toda luz y más interior que todo retiro secreto» (IX, 1), actúa en la intimidad del corazón mediante una dialéctica gradual, que sólo alcanza su plena realización cuando el objeto divino interior, superando su condición de Verdad inmanente, se establece frente a la conciencia que lo encuentra, en toda la radicalidad de su objetiva trascendencia. De este modo, la conversión del jardín se muestra tan sólo como un acontecimiento inicial que, en la historia de esta biografía espiritual halla su culminación en la contemplación de Ostia con su madre Mónica. Aquí los verdaderos instantes se hacen más intensos y menos temporales que nunca, y las *Confesiones*, podemos decir, alcanzan aquí su *lieu géometrique*[9].

III

Pero aquí está, si se quiere, la atracción de todo esto, es decir, nos hallamos ante un proceso que manifiesta una cierta condición paradójica. Quiero decir, hay aquí una fase gradual, que tiene que ver con una cierta maduración intelectual, y que supone además una creciente elevación moral que el lenguaje tradicional explica en términos de virtud. Así, el ser humano se va acrecentando en excelencia interior y bondad a medida que mejor entiende, pues se está dentro de una concepción platónica en la que el saber está en íntima relación con la acción virtuosa. Pero aquí el proceso y su gradualidad están al servicio y en vistas del verdadero objetivo de la moralidad, que es, por decir así, un estado superior al que se accede mediante una comprensión súbita de algo de calidad superior, y en cierta manera irreductible, que es alcanzado por la mente —previo este proceso gradual— mediante una actividad intelectual que podría considerarse una intuición. De ahí que el relato de las *Confesiones* tiene claros momento de culminación, en los que el descubrimiento epistemológico de la divi-

27-28 (1986), pp. 66-76; «La visión de Ostia: lo gradual y lo repentino»: *Augustinus* 156-159 (1995), pp. 315-318.

9. P. Henry, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de Saint Augustin*, Paris, 1938, p. 3.

nidad va acompañado de una crisis de insatisfacción moral, que es finalmente superada: en medio de este acontecer de situaciones personales intensas, y más específicamente, de momentos superiores de una vivencia intelectual de carácter intuitivo, el alma adviene a un estado de calma y seguridad antes desconocido. Esta vivencia intelectual en cierto modo depende del proceso anterior, pero es al mismo tiempo considerada metafísicamente válida en sí misma. Es entonces cuando la crisis se resuelve, porque se supone que esa vivencia superior desemboca en la manifestación de una fortaleza moral hasta ese momento desconocida en esa alma.

En esta perspectiva, el coloquio de Ostia representa la coronación de todos los esfuerzos anteriores, como aquel en que se sintió amonestado a volver a sí mismo y entrar en su interior guiado por Dios (VII, 16). En aquellos esfuerzos, es verdad, hubo elevaciones y caídas: pudo contemplar los inteligibles de Dios, pero fue incapaz de fijar en ellos la agudeza de su mirada: *aciem figere non eualui* (VII, 23). Ahora bien, el ascenso a Dios tiene un conocido itinerario dialéctico: una elevación gradual (*gradatim*, IX, 24) desde la creación corporal hacia el interior, desde donde la mente se vuelve para trascender hacia lo divino. La divinidad permanece en una eternidad en la que «la vida es sabiduría» (se cita en este contexto a Plotino, *Enn.* 5. 8. 4, 36), puesto que para el Verbo, vivir, es vivir sabiamente. La gradación discursiva ha permitido, a lo largo de este período de la vida de Agustín que culmina en la llamada visión de Ostia, un ascenso gradual en busca de la eternidad. Se está todavía en el tiempo, pero en el habla discursiva y en el deseo ambos se acercan a la eternidad (*et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis*, IX, 24): lo que está más allá del discurso sólo se toca; «apenas» (*modice*), que podría también interpretarse en un sentido más temporal (*moderatus*: *fairly short, brief*, OLD). Lo que se toca apenas «con un empuje total del corazón» es «la sabiduría eterna que permanece sobre todas las cosas» (IX, 25).

En la ocasión anterior a la escena del jardín, que he mencionado más arriba (VII, 23), mediante un esfuerzo ascencional semejante pero incompleto, había logrado *llegar* hasta «lo que es» (*id quod est*), es decir, hasta el ser mismo inteligible «en el golpe», o bien «al interior de un impacto» (*in ictu*) que produce una visión intimidante (*in ictu trepidantis aspectu*). El resultado ha sido más cercano al pánico y la ansiedad que a la deseada calma.

Pero en la experiencia de Ostia, Agustín deja en claro que esa sabiduría eterna se *toca,* como lo dirá en el párrafo siguiente (25), «por un pensamiento rápido» (*rapida cogitatione*), no como anteriormente,

que se *llega* en el choque de una mirada temblorosa. La dialéctica conversacional, entonces, en el nivel de interioridad que se alcanza entre la madre y el hijo, es parte de la gradación indispensable para llegar al nivel superior de compenetración con el objeto inteligible, que aquí es, en su penúltima etapa, la sabiduría eterna. Se está aquí propiamente en el radio de acción de la *cogitatio,* que designa en este caso la calidad superior del acto de pensar cuando éste se ejerce sobre el objeto superior del pensamiento que es el Ser. Es parte de un proceso muy bien ejemplificado en el discurso de Sócrates en el *Banquete* de Platón (209e-211c). Para llegar a la Belleza tenemos que acceder antes al «mar de Belleza» (210d), para luego por ahí captar, en forma súbita, lo Bello en sí, cosa que se poseerá finalmente, luego que, como de a peldaños se haya procedido por un ascenso continuo (211b-c). La tradición neoplatónica indudablemente afinó estos datos, que aquí Agustín con mucha pertinencia utiliza para explicar el acontecimiento central de su historia personal. Nuestro esfuerzo está más precisamente en analizar estos aspectos personales, que en referir sus fuentes; aquí la historia se detiene en la eternidad y, para llegar a ella, ha descubierto en la conversación que la vida eterna del Verbo es vida sabia, y que ésta es sabiduría eterna. La aprehensión de la eternidad, en esas circunstancias, está unida a la comprensión de ésta dentro del *élan* de vida divina. Agustín y Mónica han puesto en el diálogo al Verbo, ya que lo han redescubierto en las criaturas; pero al volver al interior («y comenzamos a elevarnos interiormente incluso más», IX, 24), lo entienden como vida y sabiduría. Hay que llegar allí: pues la eternidad no es un mero concepto, sino la participación en un tipo de vida a la que sólo se puede acceder «si hubiera alguien» capaz de «silenciar el tumulto de la carne [...] y el alma misma guardara en sí silencio, y se trascendiera a sí no pensando en sí» (*Si cui sileat* [...] *et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando*, IX, 25).

La dialéctica ascencional, que en el caso de la contemplación de Ostia es *a dos,* conduce desde el tumulto de las cosas al silencio, en que todo lo creado finalmente calla «y sólo habla el [Verbo] no por ellas, sino por sí mismo» (IX, 25). Eso estaban conversando (*dicebamus*, IX, 25) entre ellos; y añaden (me permito hacer varios cambios de puntuación a la edición de M. Skutella, reeditada en BA; la versificación tiene sólo un objetivo pedagógico):

> [...] *sed ipsum quem in his amamus,*
> ipsum sine his audiamus:
> sicut nunc extendimus nos,
> et rapida cogitatione attigimus
> *aeternam sapientiam super omnia manentem.*

[...] sino que al mismo a quien amamos en estas cosas,
a ese mismo lo escuchemos sin ellas:
así fue como entonces prolongamos nuestro esfuerzo
y alcanzamos, en un pensamiento fluyente,
la sabiduría eterna
que permanece más allá de todas las cosas.

Eso que permanece más allá podría ser lo irreductible. *Extendimus* lo considero un pretérito perfecto, en relación con *attigimus* (de los manuscritos EMOZ²m), una línea más abajo, que prefiero al *attingimus* de Skutella. El *nunc* en el pasado equivale a «en el tiempo mencionado», «en ese entonces». La «prolongación» o «extensión» se realiza mediante el esfuerzo de un pensamiento: *cogitatio*, que actúa con rapidez (*rapida cogitatione*), pero cuyo sentido profundo, me parece, alude a un fluir, a *a flash of mental energy*, como traduce H. Chadwick[10]. La preposición *super* (que nos recuerda a *epékeina*) está indicando que la *sabiduría eterna* que se alcanza con el pensamiento es un equivalente al Bien; se ha logrado superar la realidad del mundo inteligible en un supremo esfuerzo de trascendencia[11]. De ahí que el coloquio de Ostia se convierte en la contemplación o la visión de Ostia, cuya calidad no tiene paralelo con el proceso discursivo que le ha precedido (cf. *et substrahantur aliae visiones longe inparis generis*, IX, 25), y se revela como el momento culminante de la vida espiritual del Agustín de las *Confesiones*. Llegados a esa visión suprema, ambos profieren un deseo de lo profundo del alma:

10. *Saint Augustine Confessions,* Oxford, 1991, p. 172; dice en su nota: «Plotinus I. 6. 15. ss. speaks of the soul's shock in the experience of awe and delight in its ascent to the Good». El OLD pone como primera acepción de *rapidus*: «(of rivers, etc. Flowing so violently as to carry along anything in its path, strong flowing; (sim., of winds, storms)». Su segundo sentido es «Swiftly moving, rapid, quick».

11. Un breve examen de algunos aspectos de la visión plotiniana de la eternidad (*Enn.* III, 7, 5 ss.), pueden ser de utilidad para una mejor comprensión de estos momentos decisivos de Ostia. El Ser eterno, que es Dios, permite que a la eternidad también se le llame Dios; ella es como el ser inconmovible, que es idéntico, y a tal punto asentado en la vida que, prácticamente se puede decir que la eternidad es «vida que es ya sin fin...» (III, 7, 5, 25-26). En este sentido, la eternidad se puede identificar con la substancia inteligible y, en sentido estricto, el hombre puede participar de la eternidad mediante su inteligencia, y puede contemplar la eternidad con lo que hay en él de eterno. Pero además, esta naturaleza, que es eterna: está alrededor del Uno y procede de él y está dirigida hacia él y en nada se aparta de él, sino que permaneciendo siempre alrededor de él y en él, vive también de acuerdo con él (III, 7. 6, 2-4).

Y así, comentando a continuación a Platón («la eternidad que permanece en unidad», *Timeo* 37d), Plotino sugiere que la eternidad es además: la vida del Ser del mismo modo alrededor del Uno (III, 7, 6, 7-8).

si continuetur hoc et substrahantur
aliae uisiones longe imparis generis!
et haec una rapiat et absorbeat et recondat
in interiora gaudia spectatorem suum:

¡Ojalá esto se prolongara, y se alejasen
las otras visiones de un tipo muy inferior!
y que esta sola [visión] arrebate y absorba y sumerja
en gozos interiores a quien la contemple.

Y, al interior de ese deseo relacionado con la posesión de la *sapientia eterna,* ahora, mediante una reflexión y una analogía, concluyen que la vida eterna ha de ser semejante a aquel *instante de comprensión* único que ellos han estado experimentando:

ut talis sit sempiterna uita,
quale fuit hoc momentum intelligentiae cui suspirauimus.
nonne hoc est intra in gaudium domini tui?

Porque la vida eterna podría ser de una calidad
semejante a lo que fue este momento de comprensión
por el que estuvimos suspirando.
¿No es este acaso el significado de *entra en el gozo de tu Señor*?

El *ut* de nuestra frase concierta con el *quale*; y su sentido es cercano a «[Por]que... cual como» (quizá como OLD B5). El *momentum intelligentiae* («cet instant d'intelligence», BA *Confess.* 121), es precisamente lo que se ha alcanzado mediante una *rapida cogitatione,* y es lo que representa la capacidad máxima del pensamiento en su etapa dialéctica final: aquí se concitan la instantaneidad del acto con la fuerza fulminante del *momentum.* Todo esto sucedió «en aquella conversación en la ventana» (IX, 29), en que el estilo de Agustín alcanza, como quizá en ningún otro paso de las *Confesiones,* el ritmo de la sintaxis plotiniana.

IV

Al llegar al libro décimo, queda en claro que Agustín, mientras reflexiona sobre su conversión, ha imprimido en ella una figuración evolutiva, un empuje ascensional que ha culminado con una visión compartida desde la ventana de la casa de Ostia. Todo lo que viene a continuación en la obra se ha de alimentar en ese instante. El libro se abre con un deseo que expresa al mismo tiempo una seguridad: mediante palabras del apóstol Pablo recompone su credo platonizante:

«Que te conozca, tú que eres conocedor mío». Que pueda «conocer del mismo modo que soy conocido» (1 Corintios 13, 12). Probablemente en estrecha relación con la visión anterior, la primera parte del versículo 12 decía: «Vemos ahora por espejo y en enigma, pero entonces veremos cara a cara». Pero indudablemente que el espacio inteligible en el que él se ha conocido a sí mismo, y en el que él ha podido, finalmente y por un instante, aprehender la eternidad de Dios, es el «abismo de la conciencia humana». Allí el alma se hace manifiesta a Dios, así como Dios en ella —en cuanto que «sí mismo»— se ha manifestado. De aquí en adelante, no hay nada propiamente circunstancial que decir a propósito del devenir de la vida de Agustín, sino que la propia interioridad irrumpe como el centro del relato; el *corazón,* «donde yo soy quien quiera que soy», es decir, «la persona que soy». Porque ahora el lector, piensa Agustín, quiere saber «qué soy yo interiormente» (X, 4). Y resulta que al presente ese es el verdadero «beneficio», la «recompensa» (*fructus,* X, 6) «de mis confesiones»: ellas se hacen no sólo delante de Dios, sino también de los creyentes.

La poderosa intuición de la eternidad guía ahora el relato. Dios —que está en el interior— es el *padre* «que vive siempre», y que «está conmigo incluso antes que yo estuviera contigo» (X, 6): es decir, Dios es el sustento de la existencia. Pero es, además, el fundamento del conocimiento de sí, «porque lo que sé de mí mismo, lo sé porque tú me iluminas» (X, 7). Y este conocimiento de sí tiene indudables consecuencias morales, tal como ya el maestro Sócrates lo hubiera advertido cabalmente. Ahora *pater* adquiere las características del Bien. Después de Ostia, el libro entero de las *Confesiones* se reagrupa en torno a una interioridad plenamente consciente de su vecindad con lo divino, y de acuerdo con una nueva conciencia moral en la que el hombre es plenamente consciente de *haber sido hecho para Dios* (I, 1). La sustancialidad misma del relato se vuelca hacia el sí mismo, en el que la *conscientia* ocupa el lugar decisivo: «Te amo, Señor, no con una conciencia dudosa, sino cierta» (X, 8). Es la *conciencia humana,* que adquiere características de *abisal* cuando el sí mismo se vuelve consciente de estar «manifiesto» a Dios (X, 2). La conciencia, entonces, en cuanto «claro conocimiento de lo que se tiene en el fondo de sí mismo» (Blaise, 202)[12], equivale aquí a una *certeza íntima* del espíritu humano en la realidad de su propia condición, cuando este mismo espíritu es iluminado por la divinidad: allí donde el alma es

12. Blaise, es A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954.

iluminada por lo que el espacio es incapaz de abarcar: *ubi fulget animae meae quod non capit locus* (X, 8). La conciencia es, así, el lugar de lo que no tiene lugar, y el espacio inteligible de la criatura temporal, en donde la realidad, de otra manera inasible, de Dios está presente: por eso es *consciencia*; una realidad además de carácter intensional, pues la presencia de Dios en ella hace que ella misma tienda por naturaleza hacia él. Allí se hallaba, podemos decir, la sabiduría eterna en la que el hijo y la madre descubrieron el brillo pasajero de la eternidad divina. Lo que sucedió delante de Dios, *coram te in confessione*, se desea al presente realizar por escrito *coram multis testibus* (X, 1). Desde allí, en consecuencia y en esas perspectivas, se rehace en *Confesiones* X, 8-11 la escena de Ostia tiberina, que ahora se encamina hacia el discurso sobre la memoria en X, 12 ss.

Lo que antes se tocó *toto ictu cordis* (IX, 24), se sugiere ahora cuando dice: «golpeaste mi corazón con tu Verbo, y te amé» (X, 8)[13]. Nuevamente toda la creación habla al hombre interior, mostrando su contingencia y su capacidad de señalar a su creador; y se hace ver ahora con fuerza la superioridad del que interroga, del espíritu del hombre que juzga: «Pero mejor es esto interior», es decir, la realidad del espíritu que trae a presencia todo lo creado (X, 9). Y allí, sólo reconocen a Dios quienes recibiendo (*acceptam*) su voz del exterior (*foris*), la comparan en el interior (*intus*) con la verdad; pero estas señales sensibles del universo permanecen mudas para quienes simplemente las interrogan, pero hablan para quienes las juzgan (*ibid.*). En esas circunstancias, «a decir verdad, la creación habla a todos, pero es entendida por quienes, luego de recibir de fuera su voz, la comparan con la verdad del interior» (X, 10).

En referencia a estos textos se ha hablado de una «prueba agustiniana de Dios»[14]. Tengo para mí que Agustín, en la perspectiva en que hemos colocado estos textos, rememora más bien una constatación existencial de la divinidad fundamentada, en este caso, en su *certa conscientia*. Así entonces podemos hablar —con BA, 557— de «une lecture quasi immédiate de l'existence de Dieu». Esta lectura ha sido posible en la perspectiva de Ostia, y es antes que nada la base de sustentación profunda de lo que él considera que es el *fructus* de sus confesiones. Es el testimonio de un itinerario personal hecho ahora

13. Cf. OLD, por ejemplo, «to strike forcibly, to strike with lightning... [of light and sound, etc.] to impinge upon, strike [*e.g.* the senses]»).

14. Por ejemplo, BA, *Les Confessions,* 556-557, si bien se matiza luego afirmando que «ainsi la preuve s'efface devant la comtemplation...».

manifiesto, como veíamos, *coram multis testibus* (X, 1); una historia al presente desprovista de las incidencias de la historia, y reducida a la esencialidad de una alma que ha encontrado a Dios. Son sus lectores, por tanto, los que «quieren indudablemente escuchar, mediante mi confesión, lo que yo soy interiormente» (X, 4); así, entonces, como él mismo reitera varias veces: *indicabo me talibus*; como interpreta H. Chadwick (p. 181): «to such sympathetic readers I will indeed reveal myself» (X, 5). Antes de volverse, en la interioridad del *abismo de la consciencia,* en busca de la memoria, en paralelo con la búsqueda de Dios se le revela una vez más cuál es el medio para llegar a Dios, que no es otro que una elevación a Dios por el alma, y un hallazgo de la trascendencia en su interior:

> [...] ascenderé hasta él por medio de mi misma alma; trascenderé la fuerza por la que me hallo adherido a mi cuerpo y lleno vitalmente su estructura. No encuentro con esa fuerza a mi Dios [...] es otra fuerza (X, 11).

Esa fuerza es el yo, esa alma única, ese *animus* que se revela claramente, y mediante el que Agustín se dispone a iniciar su indagación sobre la memoria. Pero para alcanzar a ese Dios que es «vida de la propia vida» (X, 10: *Deus autem tuus etiam tibi uitae uita est*), es preciso trascender incluso ese poder.

V

Mediante la memorización de su propia vida, Agustín había logrado *confesar* su propio desarrollo espiritual y mostrar los pasos de su conversión desde sus primeras lecturas del *Hortensio,* luego la de los platónicos, y las sagradas Escrituras. Su *confesión* había resultado ser finalmente, al mismo tiempo, un recuento de su propio progreso como ser moral. Por la memoria se habían revelado también las angustias de un alma cercada por la duda y la indecisión. La conversión había recorrido un largo rodeo; en el jardín y en Ostia se consolida la historia de una transformación espiritual con el hallazgo y la posesión —hasta donde ello era posible— del objeto divino. Creo de alguna manera haber dado razones para entender ese progreso espiritual como un verdadero análisis ético, por parte de Agustín, acerca del hombre y sus posibilidades de perfección moral. Mi intención aquí no es hacer un análisis de la memoria en las *Confesiones,* sino referirme brevemente a las razones que yo creo decisivas para su larga aparición en la obra. Estamos nuevamente de vuelta de Ostia

Tiberina; y de vuelta, más lejos aún, del recuerdo por escrito de las vicisitudes de toda una vida. De aquí ha surgido una verdad —tanto filosófica como religiosa— que es fruto de una experiencia espiritual nacida de la razón y de la fe: el Dios que adviene al espíritu es el poder integrador de ese mismo espíritu que lo encuentra; Dios adviene como manifestándose en el *cor*, porque si bien estaba, permanecía sin ser descubierto; pero para llegar ha de advenir mediante una búsqueda que tiene por resultado el redescubrimiento verdadero del yo espiritual; porque el yo espiritual sólo alcanza su verdadera presencia y dimensión existencial gracias a la intimidad con su origen: sólo así el espíritu es plenamente uno, y, por tanto, alcanza su total integridad.

Lo relacionado con la memoria y el tiempo lo considero un tema anexo, que puede ser objeto de un estudio en paralelo. Me limitaré ahora a comentar lo siguiente. Agustín ha de mostrar cómo se encuentra a Dios mediante la memoria de la que Dios es origen y está en el origen; la memoria, en tanto, funciona en el tiempo, de modo que la aparición de Dios en ella expresa, por decir así, la inmersión de la memoria en la unidad del espíritu y, consecuentemente, en la eternidad. Quiero decir, la memoria se asoma así a la eternidad mediante el Dios de la memoria, que es el Verbo (cf. XI, 6 y 7). Y el Verbo vive en coeternidad con el Padre; y si es a través de las criaturas, recordamos entonces mediante el Verbo que las crea: de allí la presencia en nosotros de una *admonitio* y una *cogitatio*. Se revela luego en el libro XI que ese «Dios» de la memoria es el Dios que crea y *habla* a través de su Verbo, que es Cristo. Más que conversión, es ahora el tiempo de la reconversión al Creador con la ayuda de la misma razón, esfuerzo que se inicia en X, 12. Se empieza a entender así cómo las *memorias* de Agustín alcanzan en las *Confesiones* la categoría de verdadero recuerdo: el conjunto de lo recordado es el verbo retrospectivo de Agustín, y se señala en éste el escenario de su encuentro con Dios. De este modo, la memoria reconstruye una teoría del *animus* que lleva desde la mismidad hacia la vida; y de la vida a la vida feliz que es, en último término, un *gaudium de ueritate* (X, 33).

Así se ha develado a los ojos del lector la historia de una vida; también los días de Agustín han pasado por el Dios en que el «sumo ser y el vivir sumo de identifican» (I, 10). En cuanto que biografía, las *Confesiones* han hecho manifiesto que la vida del hombre alcanza su verdadera significación en la conversión del espíritu humano a su creador. La conversión ha convocado hasta tal punto a todas las fuerzas vitales de su espíritu, que el nudo mismo de su ser se halla comprometido íntimamente en la estructuración de un orden nuevo

de existencia. En este ser transparente a Dios que siempre debió ser el hombre, es preciso rehacer, por la conversión, una transparencia humana en la que Dios se hace a su vez claro y manifiesto al hombre. Ése es el sentido de su confesión:

> Y ciertamente, Señor, a tus ojos está desnudo el abismo de la conciencia humana. ¿Qué podría estar oculto en mí, incluso si no quisiese confesártelo? Porque estaría escondiéndote a ti de mí, no a mí mismo de ti [...] quienquiera entonces que yo sea, Señor, soy manifiesto para ti (X, 2).

En esas circunstancias, lo que podríamos llamar conciencia moral no es propiamente la base de la moralidad humana, pues la eticidad del hombre se funda en último término en esta más primordial conciencia que, fundamentalmente, no dice nada sino que es y existe como un sí mismo. Es en este sí mismo, o *cor*, en cuanto espacio privilegiado de encuentro con la divinidad, donde el ser humano halla la perspectiva y la capacidad para vivir una vida de calidad superior. Una vida quizá demasiado excelente para un hombre (como diría Aristóteles: *Ética Nicomáquea* X 8, 1177^b 27-28) que sólo podría vivirla no en cuanto que hombre, «sino en cuanto que algo divino existe en él».

ONTOLOGÍA Y CONOCIMIENTO EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA

João Lupi

1. *Personalidad intelectual de Juan Escoto Eriúgena*

La historia de la filosofía que se puede encontrar en los compendios y manuales comunes muestra la figura de Juan Escoto Eriúgena como un exponente inesperado en medio de una época poco fértil en obras intelectuales importantes, algo así como una flor exótica en el desierto. Realmente, en los cinco siglos que transcurren desde Boecio, el último romano, hasta Anselmo de Canterbury, el primer preescolástico, la única figura que se destaca en el medio cultural del Occidente europeo es la del irlandés Juan; llegan a citarse otros autores pero solamente él ofrece una obra de interés filosófico con amplitud, originalidad y penetración especulativa.

Para entender esa personalidad intelectual es necesario tener en cuenta las circunstancias y las oportunidades que favorecieron el despertar de su creatividad: la disputa, que le fue solicitada por los obispos, referente a la predestinación; la fuerte reacción que manifestó cuando sus obras y opiniones fueron censuradas y rechazadas y el acervo doctrinal del Pseudo-Dionisio Areopagita, a quien llegó a conocer a través de la traducción que él mismo realizó a pedido del rey Carlos el Calvo.

Pero si tuvo oportunidades, también tuvo un contexto que le dio una fecunda base de formación: su Irlanda natal (Eire, Eriú), tierra que vivió durante siglos inmune a todas las invasiones y sólo fue alcanzada por los escandinavos en la época de Juan Escoto; debido a ese largo período de paz externa, la cultura celta tuvo allí un desarrollo endógeno como en ningún otro lugar de Europa; la aceptación del

cristianismo fue pacífica: sin mártires ni persecuciones, los druidas cedieron su lugar a los monjes, quienes no rechazaron de la tradición celta lo que podía ser cristianizado. Estos monjes celtas, imbuidos de espíritu misionario, en los siglos VII y VIII recorrieron la Europa continental y repoblaron esa parte de Occidente con monasterios, bibliotecas y centros de estudio. Además, en el siglo IX, cuando Juan Escoto el irlandés, formado en la tradición de la isla, fue a enseñar en el norte del reino de los francos, el Occidente continental, fertilizado por esa onda misionaria, ya había reaccionado y en muchos aspectos se encontraba, desde el punto de vista intelectual, en ventaja sobre sus maestros celtas.

Podemos ubicar lo dicho sobre el surgimiento de la figura de Juan Eriúgena utilizando un juego de palabras con el nombre de *Hibernia,* denominación que en los mapas antiguos se daba a Irlanda: después de un período de varios siglos de *ivernación* el Occidente europeo comenzó una nueva cultura, y consecuentemente nuevas formas de especulación. Diversas fuentes estaban presentes en la formulación de las doctrinas y en el fragor de los debates: la judaica, la griega, la romana, la patrística (que abarcaba las tres anteriores en el cristianismo) y la celta. En el siglo IX nadie, todavía, había conseguido modelar todas esas fuentes en una cultura genuinamente europea, y en todas las obras menores que se producían en los monasterios se percibía la maduración parcial e incompleta de esa conjugación de distintas líneas directrices, donde los trazos aislados aparecían todavía mal asimilados. Fue tarea de Juan Escoto Eriúgena desarrollar la primera creación doctrinal importante que puede denominarse europea, en la cual la confluencia de los diversos orígenes comienza a tener la asimilación necesaria para producir frutos realmente diferentes.

Sin embargo, no deja de ser la obra de una cultura joven, en cierto modo prematura, donde se observa en una misma página que los elementos no están perfectamente sintonizados entre sí. Desde este punto de vista debemos entender e interpretar la obra de Juan Escoto Eriúgena, aceptando en ella la presencia de un vocabulario griego y expresiones nítidamente clásicas al lado de continuas referencias patrísticas junto con otras que preanuncian a los escolásticos, percibiendo incluso, dentro de una composición textual neoplatónica y pseudodionisíaca, la infiltración de concepciones y puntos de vista peculiares en cuyas oscuridades y gusto por lo complicado algunos creen ver la influencia celta.

En la lectura de tal conjunto, y especialmente en su texto principal, el *De divisione naturae* (*Peri Physeon*), es necesario cambiar de perspectiva continuamente, observar el texto desde diversos puntos

de vista y efectuar cambios frecuentes para percibir el contexto cultural en el cual se introducen las doctrinas expuestas.

2. *La inteligibilidad del ser y del no ser*

Juan Escoto Eriúgena parte de la posibilidad general de conocimiento del ser en todos sus aspectos, inclusive el aspecto de la inexistencia. Es decir, cuando la mente humana se propone investigar el mundo e intenta percibir las cosas, su capacidad le permite abarcar todo lo que existe dentro de una división fundamental: la de la oposición de lo que es, y lo que no es, o sea, encarar la existencia racionalmente bajo el punto de vista de los límites de cada *tipo* de existencia. A esta consideración inicial se agrega otra: la de denominar *naturaleza* a toda y cualquier forma de existencia real. Veamos el texto fundamental, separando cada frase para analizarlo y entenderlo mejor:

> Muchas veces yo pondero e investigo
> lo mejor que puede mi capacidad
> cada vez con más cuidado
> el hecho de que la primera y fundamental división de todas las cosas
> que pueden ser percibidas por la mente o que trascienden su propó-
> [sito
> y entre cosas que existen y cosas que no existen
> y el nombre general para todas estas cosas parece ser
> aquél de *fysis* en griego y de *natura* en latín
> ¿o por acaso tienes otra opinión?
> —Discípulo: No tengo, y concuerdo totalmente,
> porque cuando entro por el camino de la razón
> también encuentro eso mismo.

Por lo tanto, de ningún modo Juan está considerando el mundo o las cosas tal como son en sí mismas, sino como son investigados y percibidos por la mente humana, que los *analiza, clasifica, denomina y divide.* En cierta forma se da una contraprueba al mencionar las cosas que no existen, las cuales, si no existen no tendrían cómo ser mencionadas, a no ser que la mente conciba cosas que en realidad no existen. Ahora bien, si él estuviera refiriéndose solamente a los seres que poseen existencia fuera de la mente, no mencionaría a los no existentes; se debe, entonces, tener en cuenta que él se refiere a los no existentes para mostrar la incapacidad de la mente de percibir aquello que es inalcanzable por el hombre en los seres que trascienden la mente humana. Para Juan Eriúgena, aquello que dentro de lo trascendente (específicamente en el Ser Supremo) no es comprensi-

ble, es *nada*, es *no ser,* porque es, a pesar de que no puede ser llamado de la misma manera que los seres que podemos nombrar. Así se demuestra que el ser del que se habla es solamente el ser que puede ser comprendido por la mente, y la mente también comprende lo que quiere decir cuando dice *nada* o *no ser.* O sea, el ser del cual se habla es el ser que puede ser entendido y nombrado, y no el ser como tal.

Para la comprensión del ser inteligible es esencial comprender el límite del ser (o la nada) porque si las naturalezas existen de diversos modos —unas tienen lo que las otras no tienen— lo que necesita explicación es el no ser. La naturaleza (entendida como capacidad o forma de existencia) en sí no expresa límites; ahora, cuando digo que existe una naturaleza *no creada*, o *no creadora*, estoy nombrando una ausencia, una nada que se agrega al ser, es decir, el hecho de que la naturaleza no es autora de sí misma, ni es capaz de dar el ser a otro.

3. *La incapacidad del intelecto humano*

Por otro lado, esta incapacidad del intelecto humano de abarcar toda la extensión óntica del ser —o mejor, del concepto de ser— marca y define el punto de partida ontológico de la teoría del conocimiento de Eriúgena. Aquí se presentan algunas cuestiones aporéticas: para llegar a esta definición primaria del problema Juan tendría que saber que el ser es en sí mismo más allá de todo límite, o bien, que es en sí mismo absoluto y que el intelecto humano es en sí mismo limitado. De la reunión de estas dos proposiciones deriva su conclusión: *la incapacidad humana de comprender el Ser.*

Además de la dificultad de demostrar estas dos proposiciones —y él trata siempre de demostrar y explicar incluso cuando el objeto es de fe— existen todavía otros caminos sin salida: al afirmar que el Ser es absoluto ya se está expresando una forma de conocimiento del ser, porque se presupone que se sabe lo que es absoluto, lo que es ser, y lo que es absoluto en su función de predicado de ser. La otra dificultad aparece a lo largo del tratado cuando nos encontramos con diversas maneras a través de las cuales se demuestra que existe un conocimiento referente al Ser como tal y del Ser ilimitado.

Por todo esto, se deduce que es necesario entender lo que es esa alegada incapacidad humana de entender el Ser, para aceptar que el intelecto humano pueda, y en qué formas, entender el Ser ilimitado; esto presupone, de alguna manera, que existe en el hombre cierta capacidad ilimitada de entender. De hecho, el propio tratado *De divisione naturae* en sí mismo, por su amplitud y por su objetivo, es

un inmenso acto de confianza en la capacidad del razonamiento humano para entender y explicar la realidad. Además, en toda la obra existe la convicción de que los procedimientos intelectuales para dividir, analizar, y explicar la realidad total son adecuados, o sea, corresponden a lo que de hecho existe en la realidad.

Frente a esta estrecha relación entre racionalidad, o capacidad racional, y realidad o totalidad de la naturaleza, y sabiendo por otro lado que para Eriúgena la filosofía y la religión se identifican (*Predestinación*, I, 1) resta saber si él define un cierto tipo de racionalidad para justificar su ontología, o si describe su ontología de acuerdo a lo que es la razón. En otras palabras: ¿será la razón, que yo sé cuál es y cómo es, la que definirá el ser, que yo no sé cómo es, según su modo racional de ser; o será el ser, el cual yo sé cómo es, el que condicionará los modos y capacidades de operación de la razón? En realidad, lo que encontramos en el *Peri Physeon* parece ser más bien una dialéctica inconclusa entre estos dos polos: el ser que yo sé (pero no totalmente) cómo es condiciona los caminos de la razón, y por otro lado, la razón (que yo investigo en el propio curso de la discusión) es la que condiciona los trazos que puedo descubrir en el ser. El tratado es tanto una investigación sobre el ser como una investigación sobre la razón y la capacidad del intelecto.

4. *La contemplación intelectual del universo*

Si Juan Eriúgena reconoce en el concepto de naturaleza una propiedad en la utilización que la mente puede realizar para referirse a todo lo que existe, es porque ese concepto se ofrece o aparece a la mente como el más inmediato, simple y adecuado para ese objetivo. Pero al elegirlo no nos explica las razones de esa prioridad. Tratemos de descubrir las implicaciones que lo condujeron a esa definición.

Naturaleza se aplica a todo lo que existe y a lo que no existe, tanto a aquello que la mente percibe cuanto a aquello que la mente percibe que existe sin poder alcanzarlo, porque trasciende a su intento de captarlo conceptualmente. *Naturaleza* es entonces algo que se define como que es y/o no es, sin que se perciba el *cómo es*, ya que tanto de lo inexistente como de lo trascendente no se puede saber cómo es, solamente se sabe que es o que no es.

Naturaleza no se predica sólo en su realidad objetiva y mucho menos, todavía, en la física, como puede entenderse del vocablo griego *fysis* al que Juan Escoto traduce como su equivalente. *Naturaleza* solamente es aquello que es predicable, aunque sea la idea totalmente

abstracta del no ser (el límite del ser), y del ser trascendente, que *no es*, en el sentido de que no es nada de aquello que podemos concebir como que es. En realidad es algo que está en la mente, que puede ser predicado con mucha mayor amplitud que el concepto de ser.

De esta forma, el concepto de *natura* es algo inventado y concebido dentro de un puro juego de razonamiento, en un plano más amplio y en cierta forma superior, al plano de la relación más directa y limitada de la mente con la realidad sensible. Ese plano superior al razonamiento común ni siquiera obedece a las leyes usuales del razonamiento, pues permite alcanzar y *trabajar* con procedimientos que el razonamiento común recusaría: 1. la posibilidad de incluir el límite y el no ser como parte de las consideraciones que se refieren a aquello que existe (en este plano abstracto, el no ser es algo que en cierta forma existe); 2. la posibilidad de entender el Ser por sobre el ser común, el Ser trascendente, no solamente como un super-ser (al estilo del Pseudo-Dionisio) sino como un no ser (a través de un procedimiento mental semejante, pero no idéntico, al de la teología negativa) porque es ser, de tal modo, que no se sujeta a la noción común del ser; 3. la consideración del fin último de la creación como la negación de toda la dialéctica —porque recoge en sí, todo el no ser junto con el ser— y al mismo tiempo anula la consideración del Fin como siendo también el Principio Creador, a pesar de que, en sí mismos, el Fin y el Principio coincidan como alfa y omega; 4. la subversión de todas las leyes de la Lógica, pudiendo el Ser Supremo entenderse como Género, lo que no es, y por otro lado como Especie, lo que es aún mucho menos; 5. y la subversión de todas las leyes del universo, pudiendo entonces un sol contener en sí todas las estrellas y una estrella contener en sí todos los soles.

Éstas y otras consideraciones que se diferencian del razonamiento común y hasta lo superan son el resultado de la forma de conocimiento que Juan Escoto Eriúgena denomina «contemplación». En esta contemplación, catalogada a veces por él como *mística,* la correspondencia entre las palabras y las cosas no sigue el orden del análisis lógico (por géneros y especies) sino un orden de relaciones entre cosas que están por encima del orden lógico. Dentro de este orden existe una mayor amplitud (*latius*: DDN II 524 D, 15) y el universo de todo lo que existe no se analiza discriminadamente, sino contemplado dentro de una intuición general sin razonamiento discursivo. Este acto de contemplación intuitiva no deja de ser racional (*latiori rationis inquisitione*, *ibid.* 16). En ese sentido metafórico (*metaforice*, *ibid.* 11) se puede decir que «Dios es al mismo tiempo el género y el todo, la especie y la parte».

5. *El conocimiento de las cosas por las causas*

Lo que la razón percibe y contempla en el mundo material no son las masas y los volúmenes y sus diversas partes, sino que son las causas de las cosas; son éstas, en definitiva, las racionalmente contempladas y veneradas: *naturales et primordiales causas ratio considerat.* Los sentidos ven y sienten las cosas físicas, los fenómenos; ahora bien, la percepción de la realidad propiamente dicha es un acto racional a través del cual las causas primordiales se contemplan en su belleza y en su unidad (DDN II 539 D, 13-16). Existe un paralelismo con el conocimiento angélico, ya que los poderes celestiales (sustancias, seres) no poseen sentidos para captar los cosas sensibles dentro de su materialidad; se presupone, en la secuencia de la argumentación, que al ser los seres espirituales superiores a los materiales, la ausencia de sentidos en los ángeles (los poderes espirituales) no es una deficiencia sino una característica de superioridad. De esta manera los ángeles conocen las cosas mejor que si las conocieran sensiblemente, porque las conocen en sus causas espirituales (DDN III 733 C 21-22) y eternas (*in aeternis causis hunc mundum percipiunt)* que ellos eternamente contemplan; nosotros, seres humanos, que compartimos (imperfectamente) con los poderes celestiales la capacidad de conocimiento racional, también conocemos las cosas y sus causas.

Según Juan Escoto (DDN 544 C-545 A, 9-23) conocer mediante los sentidos es conocer la división de lugares, los movimientos de los tiempos, la dispersión de la multiplicidad, las diferencias de cualidades y cantidades, la extensión de la masa total (*molis magnitudine tumidum),* los espacios en largo, ancho y altura. No se conocen las cosas en lo que son sino en lo que aparecen. Conocer por medio de las causas, al contrario, es conocer sin división ni separación, por lo tanto, es conocer aquello que es uno y simultáneo en la totalidad (*totum simul simpliciterque*); conocer por medio de las causas es, en otras palabras, entender las razones por las cuales el todo subsiste en ellas inmutable. Pero esa capacidad de los poderes celestiales los hombres no la poseen de una manera completa, ya que la materialidad de los sentidos desvía y disminuye su facultad intelectual.

El verdadero conocimiento es el conocimiento de lo inmutable: conocer aquello que cambia es no conocer, porque cuando se consiguió saber lo que es ya su objeto cambió, y no es más lo que era. Aproximarse al conocimiento perfecto es abordar la eternidad y llegar cerca de las cosas que no perecen, como dice Eriúgena al comparar el conocimiento con la creación del mundo: así como en el tercer

día de la creación el agua se retiró y apareció en su totalidad el litoral de las playas, de igual manera la inconstancia de las cosas perecederas es separada por la observación de la mente, que puede, entonces, continuar en esa contemplación de las naturalezas imperecederas, y la belleza y solidez de la inmutabilidad de las formas y de las especies se vuelve manifesta en sus géneros ante la admiración de nuestra mente (DDN III 702 C 21-27). Así, continúa diciendo, «la tierra seca significa con propiedad las formas sustanciales, ya que se encuentra libre de la presencia de cualquier accidente» al contrario de los cuerpos, que son capaces de recibir accidentes (*ibid.* 702 D 28-33).

6. *Las teofanías del mundo y la percepción de las señales*

Las causas primordiales se manifiestan a la comprensión humana como teofanías, como revelaciones de la Primera Causa en el mundo: «ellas aparecen a través de la iluminación de la irradiación divina en teofanías de sí mismas en algunas cosas, en otras y en muchas» (DDN III 624 D, 2-3) y para aquel que las contempla se ofrecen «en diversos y maravillosos modos de la divina ciencia y de las teofanías divinas» (DDN III 626 B, 26-27). Es éste un modo que no sabemos explicar y se encuentra por encima de las cosas naturales, sin embargo es así como las causas primordiales en las teofanías se muestran a las mentes de aquellos que las contemplan (*in theophaniis suis mentibus contemplantium conformantur*: *ibid.* 626 C, 6-7).

El uso del término *teofanía* por Juan Eriúgena es muy frecuente y variado, pero deriva de un significado principal: el mundo es una manifestación divina, una revelación paralela y complementaria a la revelación contenida en las Escrituras. El mundo es una teofanía: Dios creador es como recreado en todas y cada una de las cosas del mundo (*deus ipse et factor omnium est et in omnibus fit,* DDN III 661 A 20). A partir de este punto principal derivan otros usos de la idea de teofanía, como la de la concretización de los números (las *ideas* de las cosas): «los números están en la Mónada, de donde por procesión se convierten en los géneros y en las especies a través de los cuales pueden ser entendidos por las inteligencias; de esta manera es como si tuvieran un segundo nacimiento en la naturaleza racional, en la cual se muestran más claramente en sus capacidades (*suas virtutes manifestius propagant)* recibiendo ellos, en la memoria y en los sentidos las fantasías, o mejor dicho, las teofanías», pero lo que surge en la memoria y en los sentidos, agrega Juan, no es material, pues deriva de los propios números inmateriales (DDN III 661 A 26-34).

7. *El conocimiento de las leyes del mundo*

El orden del mundo es el orden de las causas primordiales de las cosas: los fenómenos son sólo apariencias que mantienen entre sí un orden, pero ese orden fenoménico es superficial y aparente, condicionado a ser percibido de forma equivocada. El verdadero orden y armonía del mundo es en realidad el de las causas, mas éste, por superar la capacidad humana del entendimiento, puede escapar a nuestra comprensión dado que sabemos muy poco respecto de él. El orden y las leyes que conocemos más fácilmente a través de los sentidos ayudados por la razón, es el orden y las leyes de los fenómenos, que son secundarios y que pueden aparecer hasta con lagunas y fallas: el milagro y el acaso serían las formas como algunos fenómenos se nos aparecen dejándonos la impresión de una ruptura del orden, por la voluntad de Dios, en el milagro; y por la supuesta autonomía de la materia, en el acaso.

En realidad lo que existe es un orden superior y una armonía de las causas, que desconocemos por lo menos en parte. La existencia de esas leyes, que superan el conocimiento común, es obra de la libre voluntad divina, lo que caracteriza a la creación más como un acto de la voluntad que de la inteligencia divina.

«Pues existen muchas cosas que surgen en nuestra mente de una manera maravillosa e inefable pero que no condicen con las leyes conocidas ni desconocidas, porque están más allá de toda ley, ya que la voluntad divina no puede ser limitada por ninguna ley, ella que es la ley de las leyes y la razón de las razones» (DDN III 715 C —723 B—; en este punto él se detiene para reflexionar sobre las dificultades volviendo al estudio de los números). Utilizamos instrumentos de medida y realizamos cálculos, comparamos los resultados de las diversas ciencias (geometría, astronomía, música y aritmética) y sus objetos, aunque quedan muchas dudas: al final, con todos esos cálculos las leyes de la física del mundo pueden ser diferentes de lo que nosotros pensamos, pero ¿quién nos garantiza que no es así? «Porque ni siquiera nos pueden probar que el mundo no es tal cual nosotros lo describimos, ni nosotros podemos afirmar que éste sea así» (DDN III 723 A 19). El motivo es que los principios naturales están más allá de las lucubraciones de la mente humana: *plus ergo tenet divina virtus et naturarum ratio quam quod machinatur humana cogitatio* (DDN III 724 C 4-5).

No nos debemos, sin embargo, desanimar porque la propia autoridad divina nos incita a tratar de conocer las leyes del mundo: *divina tamen auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet verum etiam hortatur investigari* (DDN III 661 D 17).

8. *Realismo lógico*

Dentro de su estructura lógica el mundo es tal como lo conocemos, a pesar de no conocerlo completamente ni desde el punto de vista de las causas, ni de las leyes fenoménicas. Ahora bien, en lo que atañe al orden racional el mundo corresponde a la lógica y a la razón humanas, y puede, por lo tanto, ser aprehendido sin error. Al discutir la división fundamental de la naturaleza en cuatro naturalezas esquemáticamente opuestas y complementarias, dice Juan Eriúgena que es necesario considerar las semejanzas y las diferencias, a lo cual en el texto el discípulo responde: *non aliter ordo rerum exigit,* no es otra la exigencia del orden natural (DDN II 523 C, 16).

Lo mismo se dice de todos los otros análisis del mundo: *hoc quoque ordo poscit. Nulla enim rationabilis divisio est...* (*ibid.* 30) o sea: el orden natural de las cosas postula que ninguna división racional, etc., y además cita «las divisiones del universo que la razón contempla» (*ibid.* 33). Agregando también que la razón es una sola en el mundo espiritual divino y en el mundo material, y así lo demostró Cristo, que vivía en cuerpo en el mundo material sin dejar de ser divino y, por este motivo, estaba en el mundo espiritual: *ostendes et mundi et paradisi unam rationem esse* (DDN II 539 C, 11). La estrecha relación o identidad entre la razón humana y la de la naturaleza es tal que en el perfeccionamiento del pensamiento debemos seguir el mundo natural: «el camino del razonamiento debe comenzar por los ejemplos de la naturaleza» (*naturalibus exemplis primo ratiocinationis via incipienda est,* DDN III 651 A 11-12).

9. *El conocimiento de los particulares mediante los sentidos*

Todas las esencias son una sola en la razón, pero en los sentidos ellas se dividen en diferentes esencias. De esta manera los sentidos separan aquello que en la razón se encontraba unido, y esa división se realiza por las diferencias; la simplicidad del conocimiento por las causas se opone a la fragmentación (*partitu)* operada por los sentidos, a través de los accidentes (DDN III 696 D 2) y de los intervalos en el espacio que separan las partes.

Sin embargo, aquello que los sentidos separan observando las diferencias naturales de las cosas, de nuevo recibe cierta unidad al ser analizado y comprehendido por la inteligencia. El número de los seres individuales es sin límites al ser multiplicado por las operaciones de los sentidos, pero ellos se vuelven un solo ser, universal y

simple, *tanto ratione considerata in suis formis,* cuando la razón los percibe en sus formas. Existe, entonces, un doble movimiento: de la razón (del intelecto) hacia los sentidos, usando las formas universales para entender cada uno de los seres particulares en los cuales la forma se materializa; y de los particulares de nuevo a la razón, reuniendo en una comprensión máxima y universal la totalidad compuesta por la percepción de los seres particulares (DDN II 578 D 4-35).

Lo que los sentidos perciben es sólo una fantasía, una imagen material, ni siquiera un conocimiento: éste necesita realizarse a través de la forma recibida en la mente; si esta forma se entiende como «número intelectual» (cf. la teología de los números y de la Mónada, DDN III 651 B-660 D) su *itinerario* es el siguiente: de la Mónada los números descienden hasta la inteligencia, y de ésta hacia la razón; de aquí van a la memoria de donde pasan a los sentidos corporales y adquieren las figuras visibles (audibles, etc. DDN III 659 A 6-9). Los números pueden ser entendidos como los significados racionales y abstractos de las cosas; ellos se concretizan *(efficiuntur)* en la memoria y en los sentidos en forma de fantasías, o apariencias:

> Estas fantasías se adquieren ya sea por la naturaleza de la memoria o extrínsecamente de la superficie de los cuerpos a través de los sentidos exteriores; las que provienen del exterior son más correctamente llamadas fantasías, mientras que las que provienen de la memoria en realidad son fantasmas (*ibid.* 659 b 26-30).

La diferencia está en el hecho de que la fantasía es una apariencia correspondiente a una imagen de hecho aprehendida por los sentidos, mientras que el fantasma es algo no aprehendido que la memoria produce a partir de una cosa imaginada.

Pero todo el trabajo de los sentidos para hacernos percibir el mundo lo realiza el alma: *hoc totum anima peragit* pues es ella la que controla y coordina el cuerpo. Es ella quien recibe las fantasías producidas en los sentidos: los números sensibles; y después de recibidos los introduce en los procesos mentales, los entrega a la memoria, los organiza colocándolos en un orden racional, los juzga aprobándolos o reprobándolos de acuerdo con las reglas de los números divinos, que son los ejemplares de todo el conocimiento (DDN III 731 C 9-15). En su totalidad son ocho órdenes de números necesarios para procesar el conocimiento (*ibid.* 731 D-732 A). Para abreviar, Juan Eriúgena recomienda al lector que estudie el sexto Libro del *De musica* de Agustín, las *Confesiones,* y el *Discurso de la Imagen.* Además, *La creación del hombre* de Gregorio Niceno.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes*

John Scottus Eriugena (1998), *Treatise on Divine Predestination*, trad. de M. Brennan, intr. de A. Wohlman, University of Notre Dame Press.
Johannis Scotti Eriugenae (1981), *Peri Physeon* (*De divisione naturae*), ed. I. P. Sheldon-Williams, con la col. L. Bieler, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin.

2. *Estudios*

Allard, G. H. (1983), *Índices Generales: Johannis Scoti Eriugena: Peri Physeon*, Vrin/Institut d'Études Médiévales, Paris/Montréal.
Bett, H. (1964), *Johannes Scotus Eriugena. A Study in Mediaeval Philosophy* [1925], Russell & Russell, New York.
Brennan, M. (1989), *Guide des Études Érigéniennes. A Guide to Eriugenian Studies*, Cerf, Paris.
Cappuyns, M. (1969), *Jean Scott Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Culture et Civilisation, Bruxelles.
Colloques internationaux du CNRS (1977), *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie.* (Laon, 7-12 Juillet 1975), Paris.
Jeauneau, E. (1987), *Études Érigéniennes. Études Augustiniennes*, Paris.
McGinn, B. y Otten, W. (1994), *Eriugena. East and West.* Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies. Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991. University of Notre Dame Press.
Moran, D. (1989), *The Philosophy of John Scotus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, CUP, Cambridge.
O'Meara, J. y Bieler, L. (1973), *The Mind of Eriugena.* Papers of a Colloquium (Dublin, 14-18 July 1970), Irish University Press, Dublin.
Otten, W. (1991), *The Antropology of Johannes Scottus Eriugena,* E. J. Brill, Leiden.

Anexo
DATOS CRONOLÓGICOS SOBRE JUAN ESCOTO ERIÚGENA

800 a 815:	Nacimiento, en fecha incierta.
846:	Enseña en la escuela del Palacio del rey de los francos.
851:	Escribe *De divine praedestinatione,* a pedido de los obispos Párdulo de Laon y Hincmar de Reims, contra Godescalco.
855:	El concilio de Valenciennes condena la doctrina de Juan Eriúgena acerca de la salvación y del infierno.
858-860:	Traduce el *Corpus Areopagiticum.*
859:	El concilio de Langres condena la doctrina de Juan Eriúgena.

862-865: Escribe *De divisione naturae* (*Peri Physeon*).
877: Muere Carlos el Calvo, y tal vez Juan Eriúgena en la misma fecha.

* * *

1225: Honorio III condena el *De divisione naturae* por sus semejanzas con las doctrinas panteístas de Amalrico de Bene (†1207).
1684: Es colocada en el *Index* la edición de *De divisione naturae* por Gale.

Las condenas han contribuido para que la obra de Juan Escoto Eriúgena haya sido poco estudiada y conocida en América Latina, y sólo hace algunos años despertó el interés de los estudiosos de la filosofía medieval.

AVICENA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Rafael Ramón Guerrero

> L'avicénisme a eu des destins différents en Orient et en Occident. Il est représenté en Iran par une tradition ininterrompue jusqu'à nos jours à travers maintes vicissitudes. Cette tradition doit décider de sa prope raison d'être, en décidant de son prope avenir. De cet avenir, il ne peut être décidé en un sens positif qu'à une condition, c'est que la philosophie traditionnelle nourrie des motifs avicenniens, ne s'assoupisse pas dans le ronron des vieilles formules, mais soit capable d'affronter de nouveau, pour son prope compte et dans notre monde actuel, l'aventure spirituelle affrontée par Avicenne lui-même: cette aventure dont il nous a laissé le Recit ou plutôt les Recits, et sans laquelle son oeuvre risquerait de ne plus représenter que du papier couvert d'encre (Corbin, 1954, 5).

Estas palabras del ilustre orientalista francés ponen de relieve uno de los problemas con que la crítica actual se enfrenta al pensamiento de Avicena: el de las diversas lecturas que de él se han hecho a lo largo de la historia. La cuestión se plantea por el hecho de que hasta hace muy poco, por no decir hasta ayer, el único Avicena que ha ocupado la atención de los estudiosos de la historia de la filosofía ha sido el Avicena conocido por los latinos medievales a través de aquellas obras suyas que fueron vertidas al latín. Sin embargo, el interés por el Avicena árabe y persa, que se inició durante la segunda mitad del siglo XIX, ha puesto de manifiesto la existencia de otros textos que no fueron traducidos al latín, pero que ejercieron una perdurable influencia en autores orientales posteriores y dieron lugar a una rica y desconocida tradición, cuyos frutos se están percibiendo desde el momento en que estudiosos actuales, encabezados por H. Corbin, están poniendo de relieve una supuesta y pretendida filosofía avice-

niana, distinta de la hasta ahora acreditada en la tradición occidental. El Avicena occidental, comparado con el Avicena oriental, ofrece una obra más limitada. El conjunto de sus libros originales, escritos fundamentalmente en árabe y algunos en persa, es vastísimo, mientras que los vertidos al latín son bastantes menos. Las consecuencias de este hecho, que para algunos significó una doble lectura de Avicena, empiezan a ser conocidas hoy. Pero la cuestión fundamental que hay que plantearse inicialmente es la siguiente: ¿hubo realmente dos lecturas distintas de Avicena en la transmisión posterior de su pensamiento?

I. ¿QUÉ ENTENDIÓ EL ISLAM POR FILOSOFÍA?

Se ha pensado y se ha dicho que muchas de las manifestaciones del pensamiento islámico constituyeron la *filosofía islámica*, que incluiría las ciencias religiosas y las ciencias racionales. Se funda esta opinión en que los problemas y las discusiones habidas en el mundo del islam han versado sobre un mismo objeto en los diferentes aspectos del pensamiento islámico, o que en todos ellos ha habido una reflexión sobre datos de la experiencia, o que se han servido de un método de razonamiento lógico. Así, obras consagradas al estudio de la filosofía en el islam engloban bajo la denominación de «filosofía islámica» incluso a autores que no tienen especial relevancia religiosa dentro del islam. Concebir la historia de esta filosofía de esta manera significa, ciertamente, mostrar la riqueza y variedad de un pensamiento que continúa vivo en su tradición, descubriendo la diversidad de culturas existentes en la *dâr al-Islâm*.

No se puede negar validez a tal proceder. Es cierto que hubo toda una tradición viva que estudió, conoció, asimiló e integró lo elaborado por la *Falsafa*, el movimiento representante de la filosofía propiamente dicha, y por otras tendencias y manifestaciones del pensamiento islámico, pero que no ha sido incluido en la tradición intelectual occidental. A todo este conjunto de ideas y conceptos se le puede, evidentemente, dar el nombre de «filosofía», porque el contenido semántico de este término es tan amplio que admite todo lo que se quiera integrar en él.

Sin embargo, hay que analizar lo que entendió la propia cultura árabe por «filosofía» para permitir incluir en ella a unos u otros autores o, lo que nos interesa más aquí, para determinar qué tipos de lecturas se hicieron en momentos y lugares diferentes de un pensamiento determinado. Parece que las disciplinas que configuraron el

pensamiento islámico deben ser objeto de estudio en una esfera más amplia, que englobe a todas las formas del pensar que vieron la luz en el mundo islámico, pero no dentro de un aspecto parcial y muy definido de ellas, como es la filosofía. Que las otras manifestaciones de ese pensamiento estén basadas en supuestos filosóficos o que hayan adoptado métodos y doctrinas propios de esa disciplina a la que se da el nombre de «filosofía», no quiere decir que todas esas formas tengan que ser incluidas en una historia de la filosofía del islam medieval. Que la reflexión filosófica estuvo en gran parte propiciada por la reflexión madura sobre el Libro sagrado no implica que aquélla deba ser confundida y mezclada con ésta. Si no se comprendiera así, cualquier manifestación del espíritu humano exigiría ser considerada como filosofía.

Hay múltiples testimonios históricos que prueban cómo la cultura árabe e islámica vio el saber al que se le da el nombre de «filosofía» como algo independiente y autónomo de las restantes expresiones del pensamiento islámico, pero también como un género heterodoxo del mismo. De esos testimonios se desprende que la filosofía fue entendida como un pensar racional, sometido a las leyes de la lógica y de la demostración y no sujeto a los principios de la revelación divina, por lo cual debía ser rechazada como ajena a la cultura islámica. Pero también se infiere, y esto es lo importante, que el mundo del islam tuvo una clara conciencia de que la filosofía fue un movimiento de pensamiento que pretendía explicar la realidad entera por medio de la razón natural, extendiéndose desde la investigación sobre el bien humano y político hasta la contemplación de cómo se constituyó el universo, en un despliegue que necesariamente implicaba conflicto con los más apegados a la doctrina religiosa, quienes consideraban que todo ello se había hecho explícito en la revelación. Tal concepción implicaba atenerse a la filosofía griega, especialmente a las de Platón y Aristóteles, por lo que es innegable que la filosofía que se hizo en el mundo árabe tuvo sus orígenes en la reflexión iniciada en Grecia, caracterizada por una búsqueda basada en un riguroso racionalismo y en una estricta coherencia lógica. La asimilación, uso y transformación de materiales ajenos a su cultura original, surgida de la reflexión sobre el Libro revelado, tuvo como resultado la elaboración de un conjunto de doctrinas que respondían a las grandes cuestiones planteadas: relaciones entre la palabra racional y la palabra revelada, formación y constitución del universo, naturaleza y fin del hombre, justificación racional del hecho profético, gobierno y dirección de la comunidad musulmana. La *Falsafa* fue un capítulo más en la historia del pensamiento en el mundo islámico, que tuvo su originalidad propia.

El pensamiento elaborado dentro de este movimiento no sólo dejó una influencia más o menos perceptible en la cultura occidental, sino que también determinó en gran medida el propio desarrollo de ésta, al integrarse en ella y al configurarla de una manera esencial. Quiero decir que la filosofía occidental no sólo recogió algunos elementos procedentes de la *Falsafa* a la manera como se cogen elementos de ornamentación y se añaden a una estructura ya consolidada, sino que, por el contrario, fueron los elementos recibidos de ella los que hicieron posible la consolidación y afianzamiento del pensamiento filosófico occidental. De aquí la importancia que tienen todos aquellos filósofos musulmanes que determinaron el decurso de la historia de la filosofía, además del interés que en sí mismo tenga el pensamiento que ellos elaboraron.

Otros movimientos que hubo en el islam usaron y asimilaron parte de la propia filosofía griega, pero no fueron capaces de integrarse en la tradición en la que Occidente se ha formado. Por ello, por muy interesantes, fecundos y fructíferos que hayan sido, siempre serán considerados como factores ajenos a la tradición de la cultura occidental. Siempre se tenderá a verlos como algo ajeno y exterior a Occidente, como algo que no forma parte del pensar y del quehacer diario del modo de vida occidental.

II. EL AVICENA DE LAS OBRAS «EXOTÉRICAS» Y OCCIDENTE

Las opiniones y doctrinas que Avicena expone en los numerosos libros que escribió han dado lugar a las interpretaciones más encontradas. La lista de sus obras puede elevarse a un número que oscila entre las doscientas y las cuatrocientas, según el catálogo que las enumere. La mayoría de las obras que se han conservado están escritas en árabe, pero existen algunas en persa, entre ellas el *Libro de la ciencia*, dedicado a *'Alâ» al-Dawla*, que podría ser uno de los primeros textos filosóficos escrito en esa lengua y que ofrece una particularidad con respecto a las demás obras del mismo género, el enciclopédico: el estudio de la metafísica precede al de la física y al de las matemáticas. Entre los más destacables libros compuestos en árabe hay que citar sus enciclopedias tituladas *La curación*, *La salvación*, *El origen y el retorno*, *Las fuentes de la sabiduría* y el *Libro de las orientaciones y advertencias*.

En la mayoría de estos textos se puede percibir con nitidez el esfuerzo de Avicena por explicar la verdad que es alcanzada por medio de una experiencia de orden intelectual, a través de la razón humana.

Esto manifiesta en él una actitud de espíritu preocupada por integrar la sabiduría procedente de Grecia en la elaboración del pensamiento. Es conocida, por su propia narración, la anécdota de que había leído más de cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin comprenderla, aunque sabiéndosela de memoria; su sentido sólo lo alcanzó tras la lectura del comentario compuesto por al-Fârâbî. Esta anécdota permite comprender los dos pilares filosóficos sobre los que se asentó su pensamiento: el de Grecia y el del mundo islámico. Veamos brevemente las ideas fundamentales que articulan su pensamiento filosófico, extraídas de estas obras, las más conocidas por la tradición posterior.

Confiando en la posibilidad de un conocimiento accesible al hombre, sostiene en la parte correspondiente a la «Física» de su obra *Las fuentes de la sabiduría* que «la filosofía es el perfeccionamiento del alma humana por medio de la simple aprehensión de las cosas y por medio del juicio [formado] por las verdades teóricas y prácticas en la medida de lo posible al hombre» (Avicena, 1980, 16). Siguiendo una costumbre usual en el mundo árabe, propone una clasificación del saber científico que para él es la filosofía. En la *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales* ofrece lo esencial de otros textos suyos: recupera la división aristotélica en ciencias teóricas y prácticas, a las que añade la lógica como ciencia instrumental. Afirma, además, que esta división muestra que ninguna de estas ciencias contiene nada que esté en contradicción con la Ley religiosa y que quienes siguiendo estas ciencias se desvían de la Ley son incompetentes y débiles, porque el error está en ellos y no en las ciencias.

Ésta fue una de las primeras cuestiones planteadas en el mundo islámico, la de las relaciones entre la filosofía y la religión. Los escritos lógicos de Aristóteles habían puesto de manifiesto la existencia de la Razón, por la que el hombre puede acceder a la Verdad. Concebida como el instrumento que proporciona las reglas y normas aplicables al conocimiento y al obrar humanos para apartarlos del error, el término «lógica» se dijo en árabe *al-mantiq*, usándose la estructura gramatical de los nombres de lugar aplicada a la raíz *n-t-q*, cuyo nombre de acción, *nutq*, significaba originariamente «palabra articulada, proferida, pronunciada»; de donde pasó a significar «razón», porque sólo el dotado de razón puede articular palabras con sentido. La lógica, pues, significaba en su expresión árabe «el lugar donde está la razón» o, mejor aún, «el lugar donde está la palabra racional». Pero el islam, como religión, disponía ya de otra palabra. Nada menos que la palabra de Dios hecha Corán, que es palabra revelada, dada al hombre; por tanto, palabra no lógica, palabra no racional. ¿Qué relación hay entre estos dos tipos de palabras? ¿Son contrapuestas o

complementarias? ¿Excluye la una a la otra o, por el contrario, la integra en sí? El problema se planteaba, pues, entre la fe en una palabra dada y una razón creadora de palabra, entre la religión como palabra de Dios y la filosofía como palabra humana. Se ha dicho que este problema fue planteado como un intento de conciliar, de poner de acuerdo los dos medios de saber, filosofía y religión; se ha visto como un rechazo de la religión desde la filosofía; también se ha considerado como una ocultación y encubrimiento de la filosofía con un manto de religión. Sin embargo, el problema sólo cobra sentido si en él se ve, no una confrontación, un enfrentamiento, entre religión y filosofía, sino algo más simple y sencillo: dos caminos distintos, pero convergentes, hacia la Verdad.

Avicena no planteó explícitamente este problema en sus propios términos, como sí hicieron otros filósofos en el islam; pero afirmó con toda claridad que la existencia del profeta es compatible con la razón y propuso una explicación racional del hecho de la profecía como algo connatural al hombre. Por otra parte, toda su obra es una exposición de la realidad siguiendo las más estrictas reglas de la razón. De hecho, Algazel le atacó duramente por apoyar doctrinas que, según él, eran incompatibles con la religión.

Una segunda cuestión, de índole metafísica, tuvo que ver con la explicación del universo a partir de un Primer Principio; es la tesis que en religión podría formularse como el problema de la creación por parte de Dios. En el mundo islámico la existencia de Dios era un hecho incuestionable; lo que sí podría plantearse eran las relaciones de Dios con el universo y si éste era eterno o había tenido un comienzo. Si se reconocía la eternidad de Dios y el mundo, entonces las relaciones debían ser eternas también; como eternidad y necesidad se implican, según la doctrina aristotélica, una relación eterna está entonces limitada por la necesidad. Y como la necesidad excluye la voluntad, la eternidad del universo implicaría que Dios carece de voluntad y está sometido a la necesidad. En cambio, si el universo ha sido creado, la voluntad y la libertad pueden afirmarse en Dios, porque aquélla es la facultad en virtud de la cual se da el acto por el que el universo existe. En este contexto se entienden las respuestas al problema de las relaciones entre Dios y el mundo dadas por los pensadores musulmanes. Los teólogos afirmaron la radical temporalidad del universo, aportando numerosos argumentos; para ellos, negar la creación del mundo suponía incurrir en incredulidad. La opinión contraria fue la mantenida por los filósofos, con la excepción de al-Kindî, todavía influido por las raíces teológicas de las que surgió su pensamiento.

Avicena elaboró su pensamiento sobre esta cuestión a partir de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas y afirmó la eternidad del universo, ofreciendo una explicación de la realidad, articulada en torno al proceso de la emanación y a la afirmación de la teoría de la causalidad y del carácter necesario del universo. Aceptó el mismo esquema de explicación del universo que al-Fârâbî, si bien perfeccionó algunos conceptos fundamentales de la metafísica de éste. Desarrolló la idea del ser como concepto primario que se percibe por intuición directa. Amplió el estudio del ser necesario y del ser posible, siendo aquél unidad absoluta, carente de composición de esencia y existencia, sin género ni diferencia, indefinible e indemostrable. Respecto de los seres posibles, estableció la distinción entre posibles por sí mismos y necesarios por otro, una vez que han recibido del ser necesario la existencia. Por esta distinción pudo modificar el proceso de emanación: el Ser Necesario o Primero da lugar, cuando se piensa, al primer intelecto. Éste realiza un doble acto de pensamiento del que surgen tres entidades: se piensa como necesario por haber recibido su existencia del Primero y genera el alma que mueve al primer cielo; se piensa como posible en sí mismo y genera el cuerpo de este primer cielo; y piensa al Ser Primero que es su causa y genera un nuevo intelecto. El proceso se repite igual hasta llegar al intelecto agente o décimo. La necesidad del universo en este proceso determina su eternidad.

El tercer punto doctrinal a destacar en el pensamiento de Avicena es el que se refiere a la realidad del hombre, en su aspecto individual y en el político y social, por ser miembro de una comunidad. Desde que el Corán había subrayado la debilidad ontológica del hombre, esto es, su contingencia frente a la afirmación de la trascendencia divina, los pensadores musulmanes se preocuparon por entenderlo, al menos en relación con su autonomía y responsabilidad respecto a las obligaciones morales y religiosas. Las primeras antropologías de los teólogos tuvieron su punto de partida, sin embargo, en doctrinas de la filosofía griega. Los filósofos islámicos concibieron al hombre como un resumen del universo, como un microcosmos, al reflejar en su realidad la estructura del universo: hay en él un cuerpo, un alma y un intelecto. Pretendieron seguir el *De anima* de Aristóteles y su visión del hombre, pero se impuso en ellos la concepción neoplatónica. El hombre fue visto fundamentalmente como un alma unida a un cuerpo que, según Avicena, constituye el «yo», la verdadera naturaleza del hombre. El alma, que es la forma sustancial y el principio de vida, es una realidad sustancial, una y simple, que ofrece múltiples manifestaciones a través de las cuales es conocida. Éstas correspon-

den a las distintas funciones que el hombre puede ejecutar y que siguen, en líneas generales, el esquema establecido por Aristóteles: vegetativa, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional. Son facultades que se actualizan mediante órganos corpóreos, excepto la última, que no requiere de órgano alguno para manifestarse, por ser de naturaleza inmaterial. El análisis del alma queda limitado al estudio del proceso del conocimiento, pues apenas hay novedades en las referencias a los procesos de nutrición y reproducción. Habla del conocimiento sensible, que se produce cuando el hombre percibe los objetos sensibles a través de los cinco órganos de la sensación. Concede importancia a la imaginación como facultad con las funciones de percepción de imágenes sensibles individuales en ausencia del objeto sensible, por una parte, y creación y composición de nuevas formas sensibles a partir de las ya percibidas o la descomposición de imágenes ya conocidas. Finalmente, el intelecto, como lo más específicamente humano, es la facultad que perfecciona el alma y permite al hombre alcanzar la felicidad; posee diversos grados, desde su inicial estado de pura potencialidad hasta el grado en que ha adquirido las formas inteligibles, después del grado intermedio en que obtiene los primeros principios de la ciencia, que fundan los diversos saberes, y los de la vida práctica, que hacen posible el discernimiento entre el bien y el mal. El proceso del conocimiento es explicado por la intervención del intelecto agente, identificado con el décimo intelecto separado, en el que están todas las formas inteligibles, que son conferidas al intelecto humano por una iluminación. Por eso este intelecto es llamado «dador de las formas».

El hombre, a pesar de su autonomía e independencia como realidad sustancial individual, no puede subsistir, y ni siquiera desarrollarse como hombre, si no es a través de la asociación con otros hombres y de su mutua ayuda. Sólo en la asociación encontrará el hombre su suficiencia. Así lo afirma Avicena, abordando con claridad la realidad política del hombre:

> Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando una sola persona por sí misma todas sus ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez hallará en aquél y en su semejante su suficiencia [...] Si esto es evidente, es necesario para la existencia y conservación del hombre que se asocie con otros. Y para realizar una asociación son necesarias convenciones recíprocas así como otras necesidades que conducen a ella. Para las convenciones es necesaria la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y un ejecutor de la justicia. Es necesario que éste sea de tal clase que pueda

> dirigirse a las gentes e imponerles la ley [...] Es necesario tal hombre para conservar la especie humana y multiplicarla [...] Por esto, es necesario que exista un profeta» (Avicena, 1960, 411-412).

El hombre es un ser social y necesita de sus semejantes para encontrar su suficiencia. El profeta es el único que puede modelar la sociedad humana según las prescripciones divinas que le son reveladas. Esta sociedad ha de gobernarse por mandato divino, porque Dios, por su propia naturaleza, obra siempre lo mejor, en virtud del conocimiento que tiene de sí, que da lugar a la providencia divina. El profeta, entonces, no es más que la realización de una ley general: el hombre ha sido creado de tal manera que tiene necesidad de las leyes divinas para alcanzar la última felicidad.

Éstos fueron los principales ámbitos filosóficos en los que Avicena ejerció influencia en el pensamiento latino occidental. Sobre todo, aportó a Occidente, y éste las supo asimilar, una filosofía del ser y una filosofía del alma.

El Occidente latino había visto aparecer, a lo largo del siglo XI y primera mitad del siglo XII una nueva conciencia de la razón, que luego se definió plenamente durante la segunda mitad de este último siglo cuando la razón dialéctica, la empleada por los dialécticos del siglo XI y por san Anselmo y Pedro Abelardo, fortalecida por la razón científica, aquella que se manifestaba en las obras y traducciones de los primeros hombres consagrados al estudio de textos científicos, como Adelardo de Bath, quiso hallar en la filosofía árabe no sólo fundamento y consolidación, sino también punto de apoyo para alcanzar su pleno desarrollo. Los latinos trataron de fundar la racionalidad a la que necesariamente se veían expuestos, tanto por la creciente importancia concedida a la razón, tal como se deducía de la Dialéctica, como por la exigencia de la verdad científica, descubierta en los textos que estaban comenzando a ser traducidos del árabe.

El conocimiento de algunos textos filosóficos árabes contribuyó a expandir la idea de que las verdades de la fe pueden ser expuestas con ayuda de la Dialéctica y sometiéndose a las reglas de esta disciplina. Pero, a la vez, aportó un espíritu de independencia de los ámbitos de la razón y de la fe, que fraguaría posteriormente en la secularización del saber filosófico, independizándose éste del saber teológico. Así, un primer ámbito de influencia de la filosofía árabe en general y de la de Avicena en particular se ejerció en el planteamiento de las relaciones entre fe y razón, de larga tradición en las distintas filosofías medievales. Y si interesó a los cristianos fue, en parte, porque los musulmanes ya habían hallado una solución que de alguna manera podía inspirarles.

El problema de la razón llevó a los latinos a plantearse el problema del conocimiento de la verdad. Si la razón era considerada por los filósofos árabes como la fuente del conocimiento de la verdad, en una línea que, platónica en el fondo, sin embargo tenía mucho que ver con la doctrina aristotélica, ¿cómo compaginar su lectura con la interpretación de la iluminación agustiniana, de raíz estrictamente platónica? Surgió así el empeño por los tratados sobre el alma y el intelecto, donde los filósofos árabes exponían sus doctrinas, tratando de dilucidar las teorías aristotélicas del *De anima*. Empeño en el que concurrieron también dos hechos: por una parte, el conocimiento que los médicos latinos tuvieron del *Canon* de Avicena y el interés de alguno de los nuevos «intelectuales» por su *Liber de anima seu sextus de naturalibus*; por otra parte, el predominio del pensamiento platónico-agustiniano en los círculos filosóficos del XII. El concurso de estos dos hechos dio lugar al llamado por Gilson «agustinismo avicenizante», movimiento de síntesis de las doctrinas de Agustín, el Pseudo-Dionisio y Avicena.

Vinculado al problema del conocimiento está el del ser. El mundo medieval, hasta el siglo XII, carecía de un bagaje intelectual completo sobre la doctrina metafísica. Las escasas especulaciones que sobre esta parte de la filosofía se habían desarrollado no eran más que ecos lejanos del neoplatonismo. El desconocimiento de la obra aristotélica impidió una reflexión profunda sobre la estructura misma de lo real. Y, sin embargo, la indagación metafísica se había ejercido a la sombra del problema de los universales y también planteada por la cuestión de las relaciones entre creador y creatura. La reflexión metafísica realizada por algunos autores del XII, a partir de los textos de Boecio y del planteamiento del problema de los universales en su vertiente semántica, preparó el camino para recibir las doctrinas metafísicas elaboradas en el mundo musulmán. Se añadió a ello el conocimiento de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, que ofrecieron nuevos planteamientos a las cuestiones del fundamento último y del origen de la realidad. Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles, divergente y aun contraria a la doctrina religiosa, hizo que se necesitaran de forma más acuciante unas interpretaciones que permitieran explicar y desentrañar el sentido del texto aristotélico de manera más o menos acorde con el dogma religioso. El reconocimiento por parte de Avicena de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de ella, favoreció la explicación del relato de la creación y permitió que las doctrinas físicas y metafísicas de Aristóteles fueran estudiadas y aceptadas, modificadas o rechazadas por los latinos, dando lugar a la elaboración y desenvolvimiento de nuevas formas del pensar filosófico, que fructificarían a lo largo del siglo XIII.

Tal fue la clave de la lectura de Avicena en Occidente. Su pensamiento filosófico fue considerado por los latinos como un intento de la razón humana por comprender el mundo real en la medida de las posibilidades humanas. El pensamiento latino medieval, pues, había de entrar en un productivo diálogo con el pensamiento filosófico árabe, en el que Avicena se convirtió en la figura clave; más tarde se añadiría el nombre de Averroes. Los campos en que este diálogo se desenvolvió fueron los referentes a la razón, al conocimiento y al ser.

III. EL AVICENA DE LAS OBRAS «ESOTÉRICAS» Y ORIENTE

Se sabe que el dinamismo interno del pensamiento de Avicena, el esfuerzo que le llevó a construir su sistema, fue fruto de una constante y continua preocupación por un conocimiento intelectual, intuitivo y experimental a la vez. Es lo que explica, quizá, las páginas que dedicó a la descripción de las experiencias y hechos místicos en la obra antes citada, el *Libro de las orientaciones y advertencias*, y a la composición de textos cuya naturaleza y contenido es objeto aún de interpretación. Me refiero a los libros que suelen ser conocidos de manera general por la denominación de *Tratados místicos*, y que los más importantes de ellos llevan los siguientes títulos: *Epístola del pájaro*, la *Epístola de Hayy b. Yaqzân* y el *Relato de Salâmân y Absâl*. A estas obras se une el misterio dejado por sus dos últimas obras, el *Libro del juicio imparcial*, del que sólo se nos han conservado algunos fragmentos, y un libro que pudo titularse *La filosofía oriental* o *Los orientales*, en el que debía romper con toda su enseñanza anterior.

Estas obras han dado lugar a una de las más polémicas interpretaciones del pensamiento de Avicena. Por su carácter de ser textos de significación no explícita, se les ha denominado con el título de *esotéricos*, por lo que los textos del grupo anterior deben ser considerados como *exotéricos*. Avicena señala en su *Metafísica* que algunos filósofos utilizan símbolos con vistas a un objetivo oculto; se trata de camuflar el pensamiento en virtud de los problemas que puede acarrear a un determinado tipo de lectores:

> No es bueno para un hombre manifestar que posee una verdad que oculta a la gente. Antes al contrario, no debe permitir que se muestre nada de eso, sino que debe darles a conocer la majestad y grandeza de Dios Altísimo por medio de símbolos y ejemplos tomados de aquellas cosas que para ellos son grandiosas y majestuosas y que les comunique además, y en cierta medida, que no hay nada comparable a Dios, que no tiene asociado, ni semejante. Igualmente, debe asentar

> en ellos la cuestión del Retorno de una manera que les permita representarse cómo es, para que sus almas encuentren reposo en ella. Debe darles ejemplos de la felicidad y de la infelicidad que ellos puedan comprender y representarse. En cuanto a la verdad acerca de esto, no debe señalarles más que algo de manera muy general: que es algo que ningún ojo ha visto, ni ningún oído ha escuchado, y que hay placeres que son una posesión muy grande y que hay dolores que son un tormento duradero. Has de saber que Dios Altísimo sabe que el bien se encuentra en esto. Entonces, debe existir lo que es conocido por Dios a su modo, según sabes. No hay inconveniente alguno en que su discurso contenga símbolos y alusiones, que estimulen a aquellos que por naturaleza están predispuestos para dedicarse a la investigación filosófica (Avicena, 1960, 443).

El andalusí Ibn Tufayl (m. 1185) fue el primero en señalar que en las obras avicenianas había una doble orientación: en unas seguía a Aristóteles, exponiendo una filosofía apta para el común de las gentes, y en otras expresaba «los secretos de la sabiduría oriental», su verdadero pensamiento, reservado a unos pocos. Esta observación parece corroborada por el propio Avicena, al afirmar en la introducción a *La curación* que su propósito es exponer las ciencias filosóficas de los antiguos peripatéticos, sin que pueda verse reflejado en ella su propio pensamiento, que sólo está expuesto en su «Filosofía de los orientales»:

> Aparte de estos dos libros tengo otro; en él he expuesto la filosofía tal como es por naturaleza y tal como exige una opinión libre, que no tiene en cuenta el punto de vista de los compañeros en la filosofía, sin temer apartarse de ellos, como se hace en otros sitios. Es mi libro sobre la *Filosofía oriental*. En cambio, este otro libro [en *La curación*] es más detallado y está más de acuerdo con los compañeros peripatéticos. Quien quiera la verdad sin rodeos, deberá dirigirse a aquel libro; quien quiera la verdad de manera que produzca una cierta satisfacción a los compañeros, un amplio desarrollo y alusiones a lo que, si es comprendido, no necesita del otro libro, entonces que se dirija a éste [es decir, *La curación*] (Avicena, 1952, 9-10).

Una atenta lectura de Ibn Tufayl muestra que sólo conoció el texto de *La curación* y que su referencia a los secretos de la filosofía oriental no tiene más fundamento que las propias palabras de Avicena, que no parece haber entendido bien.

Esta polémica ha sido resucitada hace poco más de un siglo y en ella aún andan enfrascados prestigiosos estudiosos del filósofo. Según esta controvertible interpretación, Avicena fue un intérprete fiel de la mentalidad y del espíritu persa, gnóstico, teósofo y místico a la vez. Esta interpretación ha llevado a los más importantes estudiosos de

Avicena a plantearse la cuestión de sus relaciones con la mística y la gnosis y a saber si realmente fue un místico y un gnóstico.

Los textos esotéricos fueron leídos por A. M. Goichon de manera alegórica como exposición imaginada de una doctrina racional. En cambio, el más conspicuo representante de esta comprensión, H. Corbin, se basa en su conocimiento del pensamiento persa para sostener que estos tratados son expresión de un conocimiento de tipo gnóstico obtenido por iluminación, que debe ser percibido por una hermenéutica apropiada. Para él, estos «relatos visionarios» son particularmente aptos para situar a Avicena en el «pleroma» del sistema filosófico. Son narraciones en las que se enumeran las etapas que el alma humana debe recorrer para poder salir de su exilio, por lo que es necesario examinarlas con una particular exégesis o *ta'wîl* espiritual para dar al texto su verdadero significado. Según Corbin, la filosofía de Avicena gira en torno a su angelología, que demuestra el estrecho vínculo entre su pensamiento, la literatura hermética, la doctrina angélica de Zoroastro y el gnosticismo de origen iranio, y de la que cosmología y noética sólo son partes fundamentales. Corbin señala, además, cómo en Avicena las Inteligencias separadas, las Almas universales y las almas humanas no son más que un triple coro angélico, enunciado en la *Epístola de Hayy b. Yaqzân* y que el pleroma o suma de todas las Inteligencias avicenianas se identifica con el conjunto angélico señalado por los teósofos, mostrando su relación con el neoplatonismo griego tardío, origen del gnosticismo iranio. Las mismas *Glosas a la Teología de Aristóteles* de Avicena serían una introducción a esta interpretación de la tríada angélica. El Intelecto Agente coincidiría con el arcángel Gabriel. Por otra parte, al descenso de los seres corresponde un ascenso, un retorno al mundo superior y a su origen. La *Epístola de Hayy b. Yaqzân* justamente relata el inicio de este viaje de retorno: es la narración del alma humana que, entrando dentro de sí misma, se aísla de las facultades externas y encuentra al Intelecto Agente, encarnado en el personaje de Hayy. Así, toda la filosofía aviceniana sería un gnosticismo y una teosofía, en la que ciertamente —reconoce Corbin— hay elementos procedentes del pensamiento griego así como de otros religiosos musulmanes, pero que sólo tienen un valor secundario respecto al núcleo fundamental gnóstico-iranio.

Para poder ayudar a resolver el enigma del pensamiento aviceniano habría que acudir a su obra *Filosofía oriental*, a la que remite el prólogo de *La curación*, en el pasaje antes indicado. ¿Quiénes son los orientales y quiénes los occidentales? Badawi cree que los «occidentales» serían los peripatéticos de Bagdad, por oposición a los orienta-

les representados por Avicena, ubicados en «Oriente», esto es, en Irán. Pines opina que la «filosofía oriental» sería la sabiduría no helénica a la que Avicena habría llegado por obra de su reflexión. Massignon afirmó que no se trata de una oposición religiosa, sino que la filosofía oriental sería el esfuerzo por comprender los misterios de la fe, la gnosis entendida como síntesis de pensamiento griego y sabiduría semítica. Goichon sostiene que la filosofía oriental no es más que una elaboración de doctrinas científicas y filosóficas griegas, vinculada a la escuela médica de Gondishapûr, por lo que esa filosofía aviceniana sería un retorno a la tradición científica persa de raigambre griega, pero no mística ni gnóstica. Finalmente, Corbin insiste en que el Occidente, en la terminología aviceniana, sería la «cripta cósmica», el mundo físico, situado por debajo del mundo celeste, mientras que el Oriente sería lo que está más allá, el punto al que llega el alma humana en su peregrinación; por eso, la sabiduría oriental es una sabiduría iluminativa, teosófica, una comprensión intelectual de los misterios divinos.

Ya se ha visto cómo el andalusí Ibn Tufayl ha querido ver ahí una referencia a un secreto pensamiento reservado a unos pocos. Pero fue el oriental Suhrawardî (m. 1190), contemporáneo del andalusí y autor de una obra titulada *Libro de la sabiduría de la iluminación*, el que asoció el nombre de Avicena definitivamente a esta filosofía, al acusarlo de no haber sabido realizar el programa de una «filosofía oriental» por ignorar la raíz del saber, basado en los principios eternos de la Luz y de las Tinieblas. Los comentarios a esta obra de Suhrawardî, escritos por orientales posteriores, los denominados por Corbin «filósofos del Irán islámico», como Qutb al-Dîn Shîrâzî, en el siglo XIII, y Mullâ Sadrâ Shîrâzî, en el siglo XVII, así como el amplio uso que estos autores hacen de las otras obras de Avicena, ha llevado a Corbin a sugerir la existencia de una tradición oriental seguidora de esa «filosofía oriental» de Avicena.

De aceptar esta interpretación y esta doble lectura de los textos de Avicena, se plantean varias preguntas, puesto que, habiendo escrito obras que siguen la tradición aristotélica y otras compuestas en un lenguaje esotérico, es necesario saber cuál fue el auténtico pensamiento de Avicena: ¿el que parece seguir a Aristóteles, sólo accesible a quienes tienen sólidos conocimientos en filosofía? ¿El de las obras esotéricas, que parecen destinadas a otro público? ¿Hay dos pensamientos en Avicena y, en consecuencia, dos verdades? ¿Habría ya en él un primer esbozo de lo que luego se discutiría como teoría de la doble verdad? ¿O, por el contrario, se trata de un doble lenguaje para exponer una misma cosa?

IV. EL AVICENA DE ORIENTE Y OCCIDENTE O LA UNIDAD DE SU PENSAMIENTO

Como se ve, se ha leído a Avicena en Occidente y también en Oriente, tomando obras diversas como texto de lectura. ¿Es un Avicena distinto el que ofrece cada una de estas lecturas o, por el contrario, se trata del mismo Avicena con dos manifestaciones o aspectos de su pensamiento, tal como en el mundo islámico se han reconocido, según vimos, dos lecturas o aspectos de la verdad, la filosófica y la religiosa?

Aunque la lectura del doble grupo de obras, exotéricas y esotéricas, muestre la complejidad del pensamiento de Avicena y aunque se quiera reconocer la posibilidad de ambas lecturas, como han hecho estudiosos tan prestigiosos como R. Arnaldez y J. Jolivet, sin embargo, *hacer* filosofía en el mundo árabe consistió en reflexionar primero y componer después las obras que sus filósofos han dejado; lo que de ellos se puede saber es lo que *hicieron* en tanto que comunicaron su actividad en sus escritos. Aplicado a la filosofía de Avicena, esto quiere decir que su filosofía es la que está en sus escritos y nada más. Y lo que estos escritos muestran es una obra impregnada de filosofía griega, situada en la línea del aristotelismo, como ha mostrado D. Gutas, aunque sea un aristotelismo muy matizado por el neoplatonismo.

L. Massignon afirmó que Avicena fue antes que nada un filósofo, lo que en su época significaba un enciclopedista experto en la clasificación de las ciencias, que buscaba esclarecer nuestros conocimientos deduciéndolos de unos principios. Y como, según el mismo Massignon, Avicena tenía que elegir entre dos métodos de conciliar la filosofía y la religión, el método gnóstico y el místico, optó por el místico en la línea plotiniana, es decir, recurrió al itinerario del alma sufí y se sirvió de las experiencias de los grandes sufíes, en lugar de aprovechar la suya propia. Incluso en su vida personal no hay el menor índice de una «interiorización» de los ritos místicos. ¿Qué quiere decir Massignon? ¿Qué Avicena fue un místico que pretendió mostrar la virtualidad de la filosofía para alcanzar la unión con la verdad?

Avicena, ciertamente, se ocupa de la mística en el *Libro de las orientaciones*. Pero lo hace escindiendo claramente el ámbito de lo teórico y descriptivo del puramente práctico. Conocemos casi al detalle la vida de Avicena: en ningún momento de ella parece que hubo lugar para experiencias místicas como las que Porfirio narra de Plotino. La vida de Avicena fue tan azarosa, aventurera y cortesana que poco tiempo podía tener para entregarse a los arrebatos místicos; la

única vivencia mística de la que se habla en su biografía fue su huida de Hamadân a Isfahân disfrazado con la vestimenta de los sufíes. Sabemos también que fue un hombre preocupado por describir y comprender la realidad en sus múltiples manifestaciones. Y la mística era un fenómeno más de la vida islámica, que debía ocupar un lugar en la comprensión aviceniana de la realidad. Por ello, Avicena despliega en el *Libro de las orientaciones* toda la filosofía en su orden clásico: lógica, filosofía natural, que incluye la psicología, y metafísica. En los tres últimos capítulos de la metafísica expone la vida espiritual, coronamiento de toda la doctrina del hombre, puesto que por medio del conocimiento el alma entra en relación con lo divino, dando así a la mística un fundamento natural y racional.

Avicena presenta el conocimiento como una dialéctica que va de lo sensible a lo inteligible, para permitir al alma la vida verdadera de los inteligibles puros, recibiendo la irradiación venida de la Luz suprema, el Ser Primero o Dios. Se trata, entonces, de un proceso de purificación por el que el alma alcanza la aprehensión directa de la Verdad Suprema en el espejo del alma, en la cima de una contemplación intelectual. Es un proceso que, para alcanzar el Bien supremo, exige de unas etapas y grados que hagan posible al alma dejar el estado de perplejidad y extrañamiento en que se encuentra en su unión con el cuerpo. Describe las tres clases de hombres que son conscientes de la nostalgia producida por la falta de ese Bien supremo y por el deseo de alcanzarlo. Son el «asceta» (*zâhid*), el «devoto» (*'âbid*) y el «gnóstico» (*'ârif*). El primero se aleja de los bienes de este mundo; el segundo es asiduo en los ejercicios religiosos; el tercero orienta su espíritu hacia la Verdad primera, queriéndola por sí misma, única que es digna de ser conocida y adorada. Los dos primeros no son buenos si no están unidos al tercer aspecto. Sólo los gnósticos se despojan de su cuerpo y se vuelven hacia el mundo santo, a través de varios grados. En primer lugar, por la voluntad (*al-irâda*), como deseo de entrar en contacto con Dios. En segundo lugar, por medio de los ejercicios que tienden a liberarse de todo lo que no sea Dios, que tratan de acostumbrar al alma sensible a ejercer sólo la intelectual y a afirmar la conciencia para prestar atención a Dios; en este grado ya se alcanzan algunos «momentos» (*awqât*) o destellos de la iluminación divina. En tercer lugar, por la obtención (*nayl*), grado en el que el alma es como un espejo pulimentado en el que al contemplarse a sí mismo contempla a Dios. En este momento se produce la unión (*wusûl*), que, a su vez, implica también grados, que no pueden ser expresados por el lenguaje, siendo necesario ser místico para experimentarlos y padecerlos.

La mística que describe Avicena se sitúa dentro de su propio sistema filosófico. No es una mística entendida a la manera de los sufíes, sino el término final de un proceso en el que están implicados todos los demás aspectos de la filosofía, desde la noética y la cosmología hasta la misma metafísica y ontología, que desemboca en la aprehensión misma de la Verdad, en una experiencia fruitiva de lo Absoluto. Sólo en este sentido cabe hablar de mística en Avicena: en tanto que en la fuente principal de la que se nutre su pensamiento, el neoplatonismo, hubo mística y en el sentido en que se puede decir de Platón que fue místico. Lo que Avicena trata de mostrar es que la filosofía puede integrar elementos gnósticos y místicos.

Sus textos esotéricos no son la exposición de un supuesto pensamiento gnóstico o místico; son más bien la narración de su doctrina en un estilo literario diferente. Es decir, Avicena se sirve en ellos de un lenguaje distinto al acostumbrado en filosofía, destinado a un público diverso al acostumbrado a leer textos redactados en lenguaje estrictamente filosófico. En sus obras esotéricas Avicena utiliza símbolos y alegorías para hacer asequible el conocimiento que adquiere el alma racional y su relación con el intelecto agente. Así describe en la *Epístola de Hayy b. Yaqzân* el mundo de lo sensible, como región de oriente y occidente, conocido por todos, y el mundo de los dos elementos que no son percibidos por los sentidos, la materia y la forma:

> Luego pedí insistentemente a este Sabio que me condujera al camino del viaje, decidido a seguirlo y deseando hacerlo [...] La conversación me llevó a interrogarle sobre cada una de las regiones que él había abarcado en su conocimiento y de las que tenía completa información. Entonces me dijo: «Las regiones de la tierra son tres: una es el ámbito del Oriente y del Occidente; de ella se conocen hasta sus extremos y de ella se tienen informaciones muy claras por la sucesión ininterrumpida [de noticias sobre ellas]; las cosas extraordinarias que allí se contienen son muy estimadas. Después hay dos regiones extrañas: la región [más allá] del Occidente y la región más allá del Oriente. Cada una de ellas tiene una zona que las separa del mundo de los hombres y que impide el paso a quien la descuida salvo a los más selectos de los hombres, aquellos que han adquirido una fuerza que no les viene a los hombres por disposición natural» (Avicena, 1889-1899, 7-8, *Epístola de Hayy b. Yaqzân*).

En la *Epístola del pájaro* describe de la siguiente manera el noveno cielo:

> Decidimos continuar el viaje y abandonamos esta región. Nos detuvimos en la octava [montaña]. Era alta; su cumbre penetraba en las nubes del cielo. En sus vertientes habitaban pájaros; no he encontra-

do trinos más dulces, colores más hermosos, formas más graciosas ni compañía más agradable que la de ellos. Cuando nos detuvimos en su cercanía, nos dieron a conocer tanta hermosura, dulzura y afabilidad que no las abarcábamos, y su ayuda, de la que no se podría devolver ni una pequeña parte, aunque hubiéramos confiado en la duración de nuestra vida y la hubiéramos alargado duplicándola. Cuando se hubo establecido entre nosotros y ellos una situación de bienestar, les informamos de lo que nos sucedía; se puso de manifiesto entonces que compartían [con nosotros] la preocupación y nos dijeron: «Detrás de estos montes hay una ciudad en la que reside el Rey supremo. Cualquier oprimido que le pida ayuda y deposite en él su confianza, se le quitará la desgracia por su fuerza y su socorro». Al punto fuimos seducidos por el consejo de ellos y nos encaminamos a la ciudad del Rey (*ibid.*, 46, *Epístola del pájaro*, p. 46).

En otro texto, considerado por algunos como perteneciente también a sus obras esotéricas, *Sobre la confirmación de las profecías*, explica que Oriente y Occidente significan en el léxico de la lengua normal los lugares por donde sale y desaparece la luz, pero que también se pueden tomar metafóricamente y entonces son una analogía (*razm*) de la facultad intelectual, en la que hay luz, y de la facultad animal, en la que no se da la luz.

La clave de lo que se ha de considerar como doble lenguaje, no doble verdad, la da el mismo Avicena cuando afirma en su *Epístola sobre el retorno* que los árabes suelen usar un doble tipo de discurso: el literal o aparente y el metafórico y figurado, lo que les permite entender pasajes difíciles del *Corán*: los textos antropomórficos habrían de ser leídos en sentido metafórico, porque están escritos de manera que puedan adecuarse a la mentalidad popular. Así, en Avicena no hay ruptura entre unas obras y otras, sino distinta exposición de la misma doctrina.

Por tanto, Avicena no fue ni un místico, ni un «esotérico» que escribiera en lenguaje críptico y para iniciados. Sólo se preocupó por las mismas cuestiones que ocuparon a los demás filósofos. Buscó y expuso los principios que dieran explicación de la realidad. Los enseñó de manera ordenada y sistemática, utilizando el método argumentativo que aprendió en la lógica griega y añadiéndole la base empírica que obtuvo por su dedicación a la ciencia. Trató, además, de divulgar todas las formas de conocimiento que había obtenido, y para ello se sirvió de un método personal en el que no dudó en emplear alegorías y símbolos capaces de llegar a la gente común, como repetidamente señala. Supo atender a tradición religiosa de la cultura en que vivió, muy distinta de la greco-aristotélica, que también podía comprender la vía hacia la verdad y hacia la salvación personal. En ambas tradi-

ciones, sólo se trataba del destino final del hombre, según ha visto acertadamente el profesor Cruz Hernández.

Nos hallamos ante textos que son filosóficos, pero en los que el autor se sirve de un lenguaje simbólico y alegórico, apto para ser comprendido por el común de la gente. La alegoría, como método literario, ha sido usada por los filósofos de todos los tiempos. A ella hace alusión Avicena. Pero antes que él, al-Fârâbî había reconocido la validez de este lenguaje, de esta forma de exposición; luego la afirmaron también Ibn Tufayl y Averroes. Al-Fârâbî, en su *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, habla del estilo de Platón y de cómo se sirve de mitos, alegorías y símbolos, pretendiendo con ello evitar que la filosofía llegue a quien no esté preparado para ella. Ibn Tufayl, a quien ya hemos señalado como el causante de la creencia de que hay dos filosofías de Avicena, también expresó la necesidad de escribir en símbolos y alegorías. Lo mismo sostuvo Averroes en sus obras más personales.

En suma, el pensamiento que Avicena expone en estos libros *esotéricos* no es más que el camino del estudio racional (*nazar*), que puede ser descrito en libros, aunque haya de expresarse de una manera simbólica, alegóricamente (*ramz*), porque el filosófico es un discurso no apto para la mayoría de la gente.

La filosofía fue entendida en el mundo islámico, según se vio, como un saber científico basado en la demostración, que sólo aprehende la verdad en el inteligible percibido por argumentación o por intuición. Es precisamente ésta, la intuición, la que aúna la vía mística y la filosófica. La intuición es una forma de conocimiento reconocida desde los orígenes de la filosofía. Parménides evocaba en su *Poema* la verdad a la que el hombre llega por una visión directa. Platón había distinguido con claridad los dos tipos de conocimiento: «La intuición intelectual para el más elevado, el pensamiento discursivo para el segundo». Pero fue Aristóteles quien los planteó de manera definitiva: el conocimiento de los principios universales evidentes por sí mismos y el de la esencia del objeto, el pensar intuitivo o noético, que requiere una facultad capaz de aprehender el concepto universal, el *noûs* como facultad intuitiva, por una parte, y la demostración como pensar discursivo, dianoético, el *lógos*, por otra.

Avicena escribió obras que son exposiciones alegóricas de la vía filosófica. Su pretensión, al usar este tipo de lenguaje, no fue el de ocultar una realidad, sino el de hablar de algo cuya percepción es muy difícil y sólo limitada a unos pocos; su modo de escribir no fue sino una manera de decir aquella verdad que por la vía filosófica es obtenida con mucha dificultad.

BIBLIOGRAFÍA

Afnan, S. (1965), *El pensamiento de Avicena*, DCE, México.

Alonso, M. (1953), «Ibn Sînâ y sus primeras influencias en el mundo latino»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1,* 36-57.

Alverny, M.-Th. D' (1993), *Avicenne en Occident*. Recueil d'articles réunis en hommage à l'auteur. Avant propos de D. Jacquart, J. Vrin, Paris.

Anawati, G. C. (1951), «La tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne»: *Revue Thomiste, 51*, 407-440.

Avicena (1889-1899), *Risâlat Hayy b. Yaqzân* («Epístola de Hayy b. Yaqzân») y *Risâlat al-Tayr* («Epístola del pájaro»), en *Traîtés mystiques d'Avicenne*, ed. A. Mehren, fasc. I-IV, Brill, Leiden.

Avicena (1950), *Sobre Metafísica*, versión y comentarios de M. Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid.

Avicena (1952), *Al-Shifâ': al-Mantiq.1. al-Madjal* («La curación: Lógica. 1. Introducción»), ed. I. Madkour, El-Khodeiri, G. Anawati, F. El-Ahwani, El Cairo.

Avicena (1960), *Al-Shifâ'. Ilâhiyyât* («La curación. Metafísica»), ed. M. Y. Moussa, S. Dunya y S. Zayed, intr. de I. Madkour, El Cairo.

Avicena (1980²): *'Uyûn al-hikma* («Las fuentes de la sabiduría»), ed. A. Badawi, Beirut.

Avicena (1991²), *Fî iṯbât al-nubuwwât (Proof of Prophecies)*, ed., intr. y notas de M. Marmura, Beirut-Dar an-Nahar.

Avicena (1998), *Tres escritos esotéricos*, estudio preliminar, trad. y notas de M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid.

Badawi, A. (1972), *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vols., J. Vrin, Paris.

Corbin, H. (1954²), *Avicenne et le récit avicennien. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, A. Maisonneuve, Tehran-Paris; trad. esp., Paidós, Barcelona, 1995.

Cortabarria, A. (1989), «Avicenne dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martin»: *MIDEO, 19*, 9-16.

Cruz Hernández, M. (1989), «Simbolismo y esoterismo en la filosofía islámica: Ibn Sina y Sohravardi», en J. Paredes Nuñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada, 179-191.

Cruz Hernández, M. (1992), «El problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino del hombre"»: *Revista de Filosofía, V/8*, 235-256.

Cruz Hernández, M. (1997), *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Anthema, Salamanca.

Galindo-Aguilar, E. (1958), «"L'homme volant" d'Avicenne et le *Cogito* de Descartes»: *IBLA, 21*, 279-295.

Garcia-Junceda, J. A. (1981), «Los "Meteorologica" de Aristóteles y el "De mineralibus" de Avicena», en *Milenario de Avicena*, IHAC, Madrid, 37-63.

Gardet, L. (1951), *La pensée religieuse d'Avicenne*, J. Vrin, Paris.

Gilson, E. (1969), «Avicenne en Occident au Moyen Âge»: *AHDLMA 36*, 89-121.

Gohlman, W. E. (1974), *The Life of Ibn Sina*. A Critical Edition and Annotated Translation, Suny Press, Albany, NY.
Goichon, A.-M. (1939), *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Desclée de Brouwer, Paris.
Goichon, A.-M. (1951a), *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
Goichon, A.-M. (1951b), *Ibn Sînâ. Livre des directives et remarques*, Beirut-Paris.
Goichon, A.-M. (1959), *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân, commenté par des textes d'Avicenne*, Desclée de Brouwer, Paris.
Gómez Nogales, S. (1980), «El misticismo persa de Avicena y su influencia en el misticismo español», en *Milenario de Avicena*, IHAC, Madrid, 65-88.
Goodman, L. E. (1992), *Avicenna*, Routledge, London.
Gutas, D. (1987-1988), «Avicenna's Madhal. With an Appendix on the Question of his Date of Birth»: *Quaderni di Studi Arabi, 5-6*, 323-336.
Gutas, D. (1988), *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works*, J. Brill, Leiden.
Gutas, D. (1994), «Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy»: *Oriens, 34*, 221-249.
Heath, P. (1992), *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, with Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven, University of Pensilvania Press, Philadelphia.
Hourani, G. (1966), «Ibn Sina's Essay on the Secret of Destiny»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 29*, 25-48.
Iskandar, J. I. (1999), *Avicena. A origem e o retorno*, EDIPUCRS, Porto Alegre.
Janssens, J. (1986), «Le Dânesh-Nâmeh d'Ibn Sînâ: un text à revoir?»: *Bulletin de Philosophie Médiévale, 28*, 163-177.
Janssens, J. (1991), *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven University Press. *First Supplement (1990-1994)*, Fidem, Louvain-la-Neuve, 1999.
Jolivet, J. y Rashed, R., dirs. (1984), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris.
Massignon, L. (1963a), «Avicenne, philosophe, a-t-il été aussi un mystique?», en *Opera minora* II, Beirut, 1963, 466-469.
Massignon, L. (1963b): «La philosophie oriental d'Ibn Sina et son alphabet philosophique», en *Memorial Avicenne* IV, Institut Français de'Archeologie orientale, El Cairo, 1952, 1-18; reimp. en *Opera minora* II, Beirut, 1963, 591-605.
Michot, J. (1981), «Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps»: *Revue Philosophique de Louvain, 79*, 453-483.
Michot, J. (1986), *La destinée de l'homme selon Avicenne*, In Aedibus Peeters, Lovanii.
Nallino, C. A. (1923-1925), «Filosofia "oriental" od "illuminativa" d'Avicenna?»: *Rivista degli Studi Orientali, 10*, 433-467.
Pines, S. (1952), «La "Philosophie Orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens»: *AHDLMA, 19*, 5-37.

Ramón Guerrero, R. (1990-1991), «Metafísica y profecía en Avicena»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (UCM), 8*, 87-112.

Ramón Guerrero, R. (1992), «De nuevo sobre la "izquierda aristotélica". Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena»: *Anales del Seminario de Metafísica (UCM)*, Número extraordinario homenaje al profesor Sergio Rábade, 965-985.

Ramón Guerrero, R. (1994), *Avicena (ca. 980-1037)*, Orto, Madrid.

Ramón Guerrero, R. (1996), «Sobre el objeto de la metafísica según Avicena»: *Cuadernos de Pensamiento, 10*, 59-75.

Rundgren, F. (1978-1979), «Avicenna on Love. Studies in the "Risâla fî mâhiyyat al-'ishq"»: *Orientalia Suecana, 27-28*, 46-62.

Saranyana, J. I. (1985), «Posibilidad y necesidad en Avicena»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (UCM), 5*, 239-248.

Saranyana, J. I. (1988), «De la Teología a la Mística pasando por la Filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena»: *Anuario Filosófico, 21*, 85-95.

Segovia, C. A. (1998), «Avicena en Oriente»: *Revista de Filosofía*, *11/20*, 285-298.

Stroumsa, S. (1992), «Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's *Poetics* reinterpreted»: *Arabica 39*, 183-206.

Vajda, G. (1951), «Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"»: *Revue Thomiste, 51*, 346-406.

Verbeke, G. (1982), «Transmission d'Avicenne à l'Occident latin. Les cheminements de l'histoire»: *Revue de Théologie et de Philosophie, 114*, 51-64.

EL CRIMEN PERFECTO Y LA EXISTENCIA DE DIOS

Humberto Giannini Íñiguez

Alguien, una vecina por ejemplo, ve apresar a un sospechoso de un crimen cometido hace mucho tiempo. Y comenta: «Todo se paga en la vida... No hay crimen que no se descubra...».

Más de un investigador en el campo de la lógica moderna ha registrado y examinado esta paradoja del *crimen perfecto*. Pero no se trata de una de esas argucias construidas por los lógicos (como la de los catálogos de todos los catálogos, por ejemplo) para mostrar la imposibilidad de su objeto. En este caso se trata de una expresión repetida por el sentido común y sostenida, a mi entender, por el sentimiento generalizado de que nadie en el mundo es capaz de vivir a solas con su propia culpa; por el convencimiento de que el culpable empieza a dejar por todas partes signos e indicios, hasta que finalmente la verdad termina escapándosele del corazón a los labios.

Contra esta «verdad» propia de una experiencia común de antiguo raigambre, se levanta el argumento lógico —implacablemente lógico— que, de una plumada, liquida las pretensiones de dicha experiencia.

Hay que conceder —dirá el lógico— que es concebible, racionalmente concebible, que alguien cometa un crimen, y que borre una a una todas las huellas que pudieran delatarlo. Lo que es imposible —por ser contradictorio— es que un crimen en el que han sido borradas todas las huellas, que un crimen perfecto, sea descubierto.

La razón salta a la vista: los crímenes que descubrimos, los descubrimos justamente porque no son perfectos. De los que son perfectos —si es que los ha habido— por definición, no sabemos nada. Y sobre lo que no sabemos, es mejor callar, siguiendo un consejo de Wittgenstein.

Este «argumento lógico» no sólo cierra un espacio —el de aquello que no debe decirse—; abre también un espacio: el espacio de una posibilidad que permanece allí intacta; de una posibilidad que no puede negarse, sin contradicción. «Este argumento lógico» está sostenido por la eficacia interna del significado de «perfecto». Tal eficacia consiste en que aquel que quisiera demostrar que no hay crímenes perfectos, tendría que ir mostrando cosas que a todas luces no son el objeto de la prueba: los crímenes imperfectos. Quien, en cambio, defiende la posibilidad —la mera posibilidad— del crimen perfecto no tiene que mostrar nada, puesto que un crimen perfecto, por su propia condición de tal, se ha puesto más allá, al amparo, de toda búsqueda.

El hecho curioso, y casi irónico es que esta argumentación «lógica» instala una conclusión que por lo que establece sería un verdadero escándalo para muchos filósofos. Y pienso concretamente en los empiristas lógicos —si todavía queda alguno—. Y la modesta conclusión es ésta: que hay «cosas» —como los crímenes perfectos— acerca de las cuales es sensato pensar que existen. Y que hay que hacerlo aun cuando no se den en nuestra realidad; o mejor, justamente, en cuanto no se dan en nuestra realidad, ni en experiencia sensible alguna. Dicho provocativamente: son justamente en cuanto son inverificables.

A propósito de esta espléndida paradoja me ha venido a la mente otra tan simple como ésta, pero mucho más poderosa en sus consecuencias. Piénsese que después de ocho siglos sigue preocupando al pensamiento de Occidente: hablamos de la famosa prueba acerca de la existencia de Dios, que Anselmo de Aosta propusiera a sus hermanos benedictinos; prueba que, de una u otra manera, vuelven a formular Descartes (en una pésima reformulación), Leibniz, Spinoza y, hace poco tiempo, Jean P. Sartre, a propósito de la trascendencia del ser)[1].

No es mi intención examinar aquí la prueba anselmiana[2]; más bien quisiera representar la situación en que Anselmo coloca a su hipotético adversario: aquel *insipiens* bíblico que dijo en su corazón: «Dios no existe». Creo que la situación del insensato es sorprendentemente análoga a la de aquella vecina que exclamara: «No hay crimen que no llegue a descubrirse». Con más exactitud: «No hay crímenes perfectos».

1. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 28.

2. El *Archivio di filosofia* (Cedam, Roma, 1990) dedicó los números 1-3 al argumento ontológico, con escritos de P. Ricoeur, M. M. Olivetti. M. C. Taylor Severino y otros autores; y con una amplia bibliografía. En el mismo *Archivio*, «Mito e Fede», Humberto Giannini, «L'Argomento di Sant'Anselmo», Cedam, Roma, 1965.

También en este caso, si en verdad decimos aquello que estamos pensando, que Dios no exista es algo que no puede decirse, simplemente porque es contradictorio y, entonces, no puede pensarse.

En efecto, para pensar el significado de la palabra «dios» (con minúscula, por el momento) debo pensarlo como referido a lo máximo que puedo pensar (máximo en cualquier sentido positivo), pues, en caso contrario, no estaría pensando su significado. Es ésta, pues, la paradoja: que al pensarlo como no existente ni siquiera alcanzo a hacer el esfuerzo que el significado me exige para pensar la palabra «dios», y reduzco, de partida, el referente a los límites de mi conciencia. No produzco —y ésta es la palabra exacta— el pensamiento que me propuse, ya que es evidente que algo que está sólo en mi conciencia es menor (tiene menos extensión, menos alcance, etc.) que algo que pudiera estar en mi conciencia y que al mismo tiempo la rebasara, la trascendiera, la fundara.

¿Cuál es la conclusión?

Primero, que no se puede hablar con sentido de la inexistencia de Dios. Por el contrario, podría decirse que cuando pronuncio su nombre, al postular su existencia, garantizo la integridad —la sensatez— de mi pensamiento. Al menos eso.

Segundo, que la imposibilidad de negar la existencia de Dios va más allá de la esfera estrictamente lógica. La palabra «dios» la encontramos en nuestra experiencia lingüística. No la hemos inventado nosotros, los que la pronunciamos. Por eso es preciso que el pensamiento pensante, cada vez que piensa la palabra «dios», intente alcanzar su significado. Pues bien, al pensar qué significa esta palabra no puedo menos que atribuir existencia a lo que la palabra denota: lo mayor (lo mejor también) que puede pensarse. No puedo menos si no deseo pensar otra cosa que lo que deseo pensar.

Entonces, la ausencia de Dios en el mundo de las cosas finitas y apropiables por los sentidos (lo que en ningún caso es máximo), no representa en absoluto un argumento que vaya en contra de su existencia. Al revés: es una condición necesaria de ella, como el que un crimen no sea descubierto es la condición necesaria de su perfecta factura.

¿Es muy poco lo que demuestra el argumento?

Tal como «queda» en su desarrollo hasta el capítulo III del *Proslogion*[3] recibió, como sabemos, severas críticas dentro y fuera del pensamiento cristiano. Dentro, porque a los hombres de fe, más les

3. Hasta el capítulo III del *Proslogion* se demuestra que la conciencia no puede negar que existe eso mayor de lo cual nada puede pensarse. Pero no es toda la prueba.

ha parecido una suerte de emboscada lógica que un argumento destinado a convencer[4]. Fuera, porque el argumento hasta el capítulo III demuestra menos de lo que pretendía demostrar.

En efecto, no demuestra la existencia de Dios —en el sentido en que el cristiano concibe esa existencia: por ejemplo, como creadora y donante de todos los bienes, etc.—. *Demuestra otra cosa*: que es imposible que una conciencia pueda negar, sin negarse a sí misma, que hay algo más allá de lo que ella puede pensar, algo verdaderamente trascendente, que la desborda, como se dijo.

Dicho de otro modo: la prueba, en primer lugar, recurre a una experiencia indesmentible: que para pensar el significado que se propone debe pensar más allá, más lejos aún, de lo que está pensando. Pero esto demuestra, a su vez, y en segundo lugar, que ese algo significado desborda todo pensamiento pensante. Es decir, que Dios no sólo es aquello de lo cual nada mayor puede pensarse, sino también, aquello mayor que todo lo que puede ser pensado. Y es esta última, en verdad, la prueba ontológica.

La de Anselmo es, a mi entender, una tremenda demostración en contra del solipsismo que amenazará más tarde al pensamiento moderno. Tan enorme que, con otras palabras, Sartre la repite como prueba de lo que es en sí; como prueba negativa, además, de que el ser de la conciencia se limita a ser tensión —pasión inutil— hacia el ser en sí. Sartre no nombra al monje benedictino. Sin embargo vuelve a llamar al suyo «argumento ontológico» —como Kant denominó el de Anselmo— insistencia más que sugerente, pues ahora se trata de anular con este desplazamiento todo vestigio de fenomenologismo puro, es decir, de solipsismo.

El descubrimiento (por llamarlo así) fenomenológico de que cualquier acto de conciencia es conciencia de algo, significa que la trascendencia pertenece a la estructura constitutiva del acto, es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma.

A este ser que no puede ser negado sin negar con ello la integridad de la propia conciencia, Anselmo lo llama Dios.

4. Sobre vencer y convencer a propósito de este argumento, me permito remitir a H. Giannini, *Desde las palabras*, Ediciones Universitarias, Santiago de Chile, 1983, cap. «El nombre de Dios que habla de Dios».

LA RAZÓN Y LA FELICIDAD SEGÚN ANSELMO DE CANTERBURY

Jorge J. E. Gracia y Jonathan Sanford

Entre las muchas preguntas sobre la moralidad que los filósofos se han planteado, tres son especialmente importantes: primera, ¿cuál es la relación entre la racionalidad y la felicidad?; segunda, ¿cuál es la relación entre la moralidad y la racionalidad?; y, tercera, ¿cuál es la relación entre la moralidad y la felicidad? Demás está decir que no existe consenso sobre como contestar estas preguntas.

La primera se podría responder diciendo que la racionalidad es una condición suficiente de la felicidad, de manera que ser racional o actuar racionalmente asegura la felicidad o es lo mismo que ser feliz. Pero, por otro lado, parece que se puede ser racional e infeliz en cuanto la racionalidad no impide las enfermedades, el hambre y el dolor, todos los cuales parecen ser incompatibles con la felicidad. En efecto, se podría mantener que no existe conexión alguna entre la racionalidad y la felicidad, puesto que se puede ser feliz y completamente irracional; la racionalidad no tiene nada que ver con la felicidad porque la última involucra los sentimientos y la razón no. Por ejemplo, si se asume que la felicidad consiste en la experiencia del placer, entonces es ciertamente posible ser feliz e irracional, pues frecuentemente el placer no es resultado de acciones racionales, sino de acciones irracionales. Por otro lado, la racionalidad parece ser parte de la esencia de la humanidad, de manera que resulta extraño que no esté relacionada de alguna manera con la felicidad.

Pero se podría mantener también que la conexión entre la racionalidad y la felicidad es por lo menos necesaria aunque no sea de suficiencia: la racionalidad es una condición necesaria, pero no suficiente, de la felicidad porque existen otras condiciones que han de

satisfacerse para que la felicidad resulte. Ser racional es requisito de felicidad, pero también es requisito no padecer de enfermedad, hambre y dolor. Además, existen partes de la vida emocional que no involucran a la razón, siempre que ésta se entienda con precisión, y que requieren ser satisfechas para que haya felicidad. Algunas de nuestras pasiones son irracionales, por ejemplo.

Existe también desacuerdo con respecto a la respuesta de la segunda pregunta, que tiene que ver con la relación de la moralidad con la racionalidad. Por un lado, se puede argüir que para ser moral hay que ser racional o que ser racional implica ser moral. Pero, por otro lado, se puede decir que uno puede ser moral precisamente cuando actúa irracionalmente. Por ejemplo, en cuanto la racionalidad parece estar relacionada al interés propio, no parece racional el sacrificar nuestra vida para salvar la vida de otros cuando las posibilidades de éxito son mínimas aun cuando este tipo de acción se considera paradigmática de la moral. De la misma forma, se podría argüir que ser racional no implica nada de moral. Se puede seguir los dictámenes de la razón y sin embargo cometer crímenes horribles; en efecto, algunos de los criminales más notorios son modelos de racionalidad, sabiendo con precisión lo que hacen y por qué.

Falta también acuerdo en lo que respecta a la respuesta a la tercera pregunta, que tiene que ver con la relación de la moralidad y la felicidad. Por un lado, se podría decir que ser moral lo hace a uno feliz o, si no enteramente feliz, por lo menos contribuye a la felicidad. Considérese la satisfacción que se recibe cuando se hace «lo correcto». Pero, por otro lado, se podría objetar que una persona puede ser moral e infeliz. Un santo puede padecer de hambre y enfermedad y puede ser torturado y abusado y por lo tanto muy infeliz aun cuando la felicidad y el dolor son incompatibles. En efecto, la mayoría de los santos que sufren anticipan una vida sin sufrimientos más allá de la presente.

Las respuestas a las tres preguntas que hemos planteado dependen de la concepción de racionalidad, moralidad y felicidad que se adopte. Y existe tanto desacuerdo con respecto a éstas como con respecto a las respuestas mismas. Nuestra tarea en este trabajo, sin embargo, no es ni explicar las diferentes concepciones sobre la racionalidad, la moralidad y la felicidad que se han propuesto, ni responder a las preguntas que hemos hecho de una manera satisfactoria. Más bien, nuestra tarea es explorar lo que Anselmo nos dice sobre estos asuntos, aunque esperamos que esto, a su vez, nos ayude a aproximarnos a las respuestas a esas preguntas.

La posición de Anselmo es importante por varias razones. Primera, Anselmo es una de las figuras descollantes del siglo XII, un período

que vio el último renacimiento del saber antiguo antes del impacto de las traducciones de las fuentes antiguas e islámicas al pensamiento medieval latino y que resultó en el florecimiento del escolasticismo del siglo XIII. Establecer su pensamiento con respecto a la relación entre la racionalidad, la felicidad y la moralidad, entonces, nos ayudaría a entender cuánto influyó la antigüedad clásica sobre los pensadores medievales anteriormente a la Escolástica trecentista. Segunda, generalmente se cree que san Agustín tuvo una influencia profunda sobre el pensamiento de Anselmo, de manera que una investigación como la presente nos ayudaría a determinar hasta qué punto las doctrinas de Anselmo reflejan el pensamiento agustiniano en una dimensión crucial de sus respectivos pensamientos. Tercera, el estudio de la posición anselmiana nos podría servir para contrastar la perspectiva de aquellos de sus contemporáneos que, como Anselmo, dependen más de la tradición plantónica, con la de aquellos que, como Abelardo, se apoyan más en la aristotélica.

La tarea que nos concierne no es tan fácil como parece a primera vista, porque Anselmo no plantea explícitamente ninguna de las tres preguntas que hemos presentado y ciertamente no las trata de responder abiertamente de manera obvia. Tenemos, entonces, que recurrir a la reconstrucción y la especulación. A la reconstrucción en cuanto algunas veces necesitamos suponer lo que Anselmo estaba tratando de hacer y cómo lo estaba tratando de hacer; en la especulación en cuanto necesitamos construir escenarios que no encontramos en ningunas de sus obras. Naturalmente, la gran mayoría de los historiadores de la filosofía recurren a estos procedimientos, pero son pocos los que los reconocen explícitamente. Ponemos el asunto a la vista porque queremos asegurarnos que nuestras tesis se entenderán y juzgarán en esos términos.

Comenzamos con un análisis de la felicidad, al cual le sigue uno sobre la racionalidad, y hablamos de la moralidad brevemente en el contexto de la primera. Una vez que establecemos la naturaleza de la felicidad, la moralidad y la racionalidad según Anselmo, tomamos el tema de las relaciones entre ellas. El trabajo defiende cuatro tesis principales: (1) la racionalidad y la moralidad son condiciones necesarias de la felicidad humana; (2) la racionalidad y la moralidad, tomadas separadamente, no son condiciones suficientes de la felicidad humana; (3) la moralidad se restablece por la gracia divina; y (4) la racionalidad y la moralidad (restituida), tomadas en conjunto, son condiciones necesarias y suficientes de la felicidad humana que sólo se puede disfrutar en la otra vida. Esta posición separa a Anselmo de aquellos que piensan que ser racional es una condición suficiente de

la felicidad humana; de aquellos que mantienen que la racionalidad no es una condición de la felicidad humana en ningún sentido; de aquellos para quienes la moralidad no está conectada con la felicidad; de aquellos que mantienen que ser racional implica ser moral; y de aquellos que piensan que la moralidad es un fenómeno natural.

I. LA FELICIDAD[1]

Anselmo mantiene que los humanos fueron creados para ser felices y que en efecto eran felices en su estado original (CDH 1, 10; DC 3, 13). Nos dice que, en ese estado, la naturaleza humana estaba acompañada de cuatro cosas: (1) la voluntad-de-ser-feliz, (2) la felicidad, (3) la voluntad-de-ser-justo, y (4) el libre albedrío, sin el cual la naturaleza racional no puede mantener la justicia (DC 3, 13). Pero los humanos perdieron tanto la felicidad como la voluntad-de-ser-justos por el pecado original (DC 3, 13; CDH 1, 14). El resultado es que no son ni felices, ni pueden ser felices, en esta vida (CDH 1, 10) por dos razones: (1) la voluntad-de-ser-justo es una condición necesaria de la felicidad (DC 3, 13), y (2) ésta se le restituye a los humanos sólo en la vida próxima (M 69; CDH 1, 10; DLA 14).

Pero ¿qué es la voluntad-de-ser-justo? Para Anselmo, no es otra cosa que la rectitud, o sea, ser bien ordenado o tener lo que llamamos hoy en día una «actitud moral». En efecto, nos dice explícitamente que la voluntad-de-ser-justo es «rectitud, o sea, la justicia misma» (DC 3, 13). En otras palabras, la voluntad-de-ser-justo no es otra cosa que lo que comúnmente llamamos «moralidad», o sea, la conformación de una acción o doctrina con los preceptos de la sana moral, o la cualidad de las acciones humanas que las hace buenas.

Anselmo describe la felicidad humana en términos negativos y positivos. Por un lado, la describe como un vivir libre de las molestias que producen la infelicidad (M 69). El ser feliz parece requerir sólo la falta de molestia, y la molestia incluye tales cosas como el miedo y una falsa seguridad. Ahora bien, si esto fuera lo único que Anselmo hubiera dicho sobre el tema de la felicidad humana, nos habría legado una concepción bien extraña para un cristiano, ya que le falta referencia a la perfección moral, la contemplación de Dios, u otras cosas que uno espera de una concepción cristiana.

1. Abreviaciones a las obras de Anselmo: CDH: *Cur Deus homo*; DC: *De concordia*; DCD: *De casu diaboli*; DLA: *De libertate arbitrii*; DV: *De veritate*; M: *Monologion*.

Pero Anselmo tiene también una idea más positiva de la felicidad que aclara que la concepción negativa sólo establece una de las condiciones necesarias para la felicidad. Esta concepción positiva la encontramos tanto en la descripción de la felicidad angélica como la humana (DCD 4). Los ángeles, como los humanos, fueron creados para ser felices, a pesar de que la naturaleza angélica es superior a la humana, y por tanto su medida de felicidad es mayor que la humana (DCD 3, 13). La felicidad tiene que ver de alguna forma con el disfrute de Dios e involucra tanto el tener lo que se necesita como la suficiencia de bienes apropiados. Esto implica que las condiciones de la felicidad son tres: (1) carencia de molestias; (2) posesión de todo lo que se necesita; y (3) suficiencia de bienes apropiados.

El disfrute de Dios no se presenta como una condición de la felicidad, sino como un fin que requiere tanto la justicia como la felicidad para ser conseguido. Anselmo no nos dice en qué consiste este disfrute, cómo medir lo apropiado de los bienes requeridos para la felicidad, o determinar las necesidades que establecen lo que falta. Pero, por otro lado, nos da ejemplos de lo que considera molestias, pero no nos da criterios para determinarlas. Con respecto a las condiciones (2) y (3), la situación es aún peor: ¿cuáles son las necesidades y bienes que cuentan, y en qué medida hay que poseerlos?

Es muy posible que la medida de las necesidades y bienes se encuentre en la naturaleza particular en cuestión. De la misma manera en que otros medievales arguyen que una privación se mide en términos de lo que le falta a un ser en relación con su naturaleza —tales como las alas en un pájaro— (cf. Pseudo-Dionisio Areopagita, 1937, I, 302-304; Tomás de Aquino, 1938, I, 232), es razonable suponer que para Anselmo pensar los bienes que satisfacen las necesidades o son apropiados para un ser estén determinados por la naturaleza de ese ser. La naturaleza de una cosa determina también lo que se requiere para llegar a un estado de suficiencia. Esto quiere decir, naturalmente, que aunque en cuanto al disfrute de Dios no haya diferencia entre la felicidad humana y la angélica, con respecto a las condiciones (2) y (3) existen diferencias porque las respectivas naturalezas difieren. Los ángeles sobrepasan a los humanos en su felicidad, pero esto no implica que la felicidad humana no sea estrictamente felicidad. Así como puede haber un calor mayor que un gran calor al que le falta el frío, también puede haber una felicidad más grande que una felicidad a la que le falta la infelicidad (DC 3, 13).

El caso de Dios también nos ayuda a entender el aspecto positivo de la concepción anselmiana de la felicidad. Naturalmente, Dios no es creatura, pero, según Anselmo, él es también racional. Como tal,

Dios tiene la voluntad-de-ser-feliz y, siendo omnipotente, siempre es supremamente feliz. Dios es enteramente suficiente y, por consiguiente, incapaz de carecer de nada bueno (M 1 y 15). Dios posee todo bien y la felicidad es un bien, de manera que Dios es sin duda feliz. En efecto, Dios no solamente posee la felicidad, sino que es la Felicidad suprema, y no hay felicidad mayor que la de Dios (M 70 y 16)[2].

Claramente, Anselmo tiene una noción positiva de la felicidad además de la negativa que presenta en algunos textos sobre la felicidad humana. No sólo es la felicidad un estado en el cual no hay molestia, sino también un estado en el que no falta nada y de suficiencia (CDH 1, 24). Y está claro que esto se aplica a la felicidad humana también.

Lo que no está claro, sin embargo, es cómo exactamente hay que entender la suficiencia. Posiblemente involucre la noción de satisfacción, plenitud o integridad. Si es así, la suficiencia es algo como la posesión de todo lo que es bueno para un ser en términos de su naturaleza, y por consiguiente un estado de plenitud natural. Para los humanos, estos bienes los determina la naturaleza humana. Aun así, en el caso de Dios, Anselmo parece tener presente una noción de suficiencia que incluye la independencia, pues nos dice que Dios es «sólo suficiente en sí mismo en su felicidad eterna», y esto parece implicar que Dios no depende de nada fuera de sí. Como esta noción de suficiencia no es pertinente para los humanos, ya que son criaturas y siempre dependientes de Dios, este sentido de «suficiencia» no nos concierne al presente.

Si la suficiencia de bienes apropiados se entiende como una satisfacción o plenitud, entonces nos es fácil entender la distinción entre ella (condición 3 de la felicidad) y la posesión tener lo que se necesita (condición 2). Como se ha dicho, Anselmo no nos da ejemplos de estos bienes, pero quizás el humor sería uno de ellos. El sentido del humor es algo sin lo cual los seres humanos no se podrían considerar completos o satisfechos, pero no es ciertamente algo que necesitan.

Una pregunta que surge en este punto concierne a la relación del disfrute de Dios con la felicidad humana. Los textos de Anselmo sugieren dos posibilidades. Una es que la felicidad es una condición del disfrute de Dios; la otra es que el disfrute de Dios es una condición de la felicidad. Esta última, a su vez, se puede entender de dos maneras.

2. No está claro lo que Anselmo quiere decir con que Dios no es solamente feliz sino que es la felicidad misma. Una manera de interpretarlo sería como que Dios es el creador de la felicidad y otra como que Dios es un tipo de forma platónica de la felicidad. Pero estas y otras alternativas posibles no carecen de dificultades, y algunas son claramente inconsistentes con otras doctrinas de Anselmo o de la teología cristiana. Afortunadamente, sin embargo, no tenemos que resolver este asunto aquí.

Según una, forma parte de los bienes que le pertenecen a los humanos en virtud de su naturaleza; según la otra, son un bien que no está estipulado por la naturaleza humana. De manera que, en efecto, tenemos tres alternativas, y de éstas, la segunda tiene más sentido. La primera no aclara por qué debemos ser felices para disfrutar de Dios, o por qué, si somos felices, todavía necesitamos disfrutar de Dios. Y la tercera crea dificultades para explicar cómo los primeros humanos pudieron ser felices en le paraíso, cuando vivían en un estado natural. Suponemos, entonces, que el disfrute de Dios es uno de los bienes que nos pertenecen en virtud de nuestra naturaleza. En lo que este bien consiste exactamente, o sea, lo que es el disfrutar de Dios, es algo misterioso en cuanto lo podemos experimentar solamente en la vida futura. Sin embargo, como sabemos que Dios tiene, y es, todo bien, podemos inferir que disfrutar de él implica de alguna manera el tener y disfrutar de todo bien posible en proporción a la naturaleza humana.

Si la felicidad humana consiste en la posesión y el disfrute de lo que los humanos debemos de poseer según nuestra naturaleza, la infelicidad humana consiste en su falta, y por consiguiente en lo que otros medievales llamaron privación, o sea, una falta de lo que debemos poseer (DC 3, 13). Pero la felicidad humana no consiste sólo en la carencia de miedo, sufrimiento y otras molestias sino también en una satisfacción tan completa como la naturaleza humana permita. Los humanos fueron creados para poseer esa satisfacción, aunque debido al pecado original no se pueda alcanzar en esta vida (CDH 1, 14 y 10). La razón es que, por causa del pecado original, los humanos perdieron no tanto la felicidad, sino también la voluntad-de-ser-justos, que es un requisito necesario de la felicidad.

Esto nos lleva naturalmente a la cuestión de cómo los humanos pueden recuperar la felicidad y el papel que la razón juega en este proceso. Pero debemos tener en cuenta que, como aclara Anselmo, la felicidad humana no es posible en esta vida; sólo después de la muerte pueden los humanos disfrutar completamente de la felicidad. La cuestión involucra dos asuntos: primero, el papel de la razón en el proceso que nos lleva al estado después de la muerte en que podemos ser completamente felices; segundo, el papel de la razón en la adquisición de los bienes que completan la naturaleza humana, incluyendo el disfrute de Dios.

II. LA RAZÓN

Para Anselmo, la razón es una de las facultades primarias del alma humana. Como seres racionales, los humanos tenemos dos facultades

primarias: la razón y la voluntad[3]. Estas facultades tienen funciones específicas (DC 3, 11). Para la razón (*ratio*) es razonar (*ratiocinandum*); para la voluntad (*voluntas*) es querer (*volendum*). Y este querer de la voluntad puede tomar dos direcciones diferentes, que Anselmo denomina «aptitudes» o «afecciones». Una dirección es hacia lo útil (*commodum*) y la otra hacia lo recto (*rectitudo*) (DC 3, 11).

El que la función de la facultad humana de la razón sea el razonar nos lleva a plantear cuatro peguntas: primera, ¿cuál es el propósito de la razón cuando razona?; segunda, ¿satisface este propósito a la criatura racional?; tercera, ¿es el propósito de la razón alcanzable?; y cuarta, ¿qué está involucrado en razonar? La respuesta a la primera pregunta es que la tarea de la razón es establecer ciertas distinciones, pero esto no aclara el propósito final de la razón. El distinguir lo justo de lo injusto y lo verdadero de lo falso no satisface a la criatura racional. En efecto, es inútil a no ser que se alcance un propósito ulterior (M 68). Este propósito es amar el Bien Supremo, que es obviamente Dios. Pero este amor no es una función de la razón, sino de la voluntad. La tarea de la razón es meramente determinar lo bueno o malo, y lo que es mejor o peor, y la tarea de la voluntad es el amar lo bueno y lo mejor y rechazar lo malo y lo peor. La función de la razón, entonces, es meramente entender o comprender los grados de justicia, verdad y bondad, y presentar éstos a la voluntad, cuya función es amar lo que la razón entiende como justo, verdadero, bueno o mejor (M 68). Esto proporciona la respuesta a la segunda pregunta.

La respuesta a la tercera, que tiene que ver con la posibilidad de que la razón alcance su fin, es afirmativa. Anselmo es muy optimista sobre la capacidad de la razón de asegurarse de la verdad, comprender lo justo y lo bueno, y juzgar lo que es mejor y peor. En efecto, su *Monologion* propone persuadirnos de la existencia de Dios a través de la razón solamente (M 1). Pero ¿cómo funciona la razón y cómo es que razonar nos hace entender lo bueno, lo verdadero, lo justo, etc.? El proceso parece tener dos dimensiones. El primero es la formación de conceptos que corresponden a realidades; el segundo es el desarrollo de argumentos que apoyan los juicios. El primero involucra la comparación de varias cosas que tienen algo en común. Esto pasa con la noción clave del bien, por ejemplo (M 1). Anselmo nos explica que el uso de un nombre común para hablar de las cosas implica que hay algo que es lo mismo en ellas. De manera que si hablamos de dos actos humanos como justos, por ejemplo, hay algo, o sea la justicia, que es común a ellos. El punto de Anselmo parece ser

3. Anselmo define a los humanos como animales racionales mortales (M 10).

que los términos comunes se refieren a realidades, un tipo de realismo popular entre los autores de la época (cf. Juan de Salisbury, 1929, 91-5). Esto, en un sentido, justifica el uso de los términos en cuestión, pero no nos dice si, además de las palabras que usamos y las realidades que les corresponden, hay también conceptos mentales involucrados en el proceso del conocimiento. Tampoco nos aclara cómo estos conceptos se forman, si es que en efecto existen tales conceptos.

En otro lugar, Anselmo nos aclara que el proceso de entendimiento involucra la formación de una imagen mental que consiste en una semejanza de la cosa que se entiende (M 33). En el caso del yo, por ejemplo, involucra una imagen mental o semejanza del yo. Estas imágenes o semejanzas se forman a través de la imaginación corpórea o de la razón, dependiendo del tipo de cosa en cuestión. Si la cosa es corpórea, entonces la imagen se forma a través de la imaginación corpórea; y si no es una cosa corpórea, entonces la imagen se forma por la razón. En ambos casos, sin embargo, tenemos una entidad mental que podríamos llamar concepto, a pesar de que Anselmo no usa este término en este contexto. La tarea de la razón, entonces, es formar un concepto en la mente cuando el concepto no tiene que ver con una cosa material, que es lo que pasa con los conceptos de bueno y justo, por ejemplo.

A pesar de que Anselmo no lo dice explícitamente, de los ejemplos que nos da parece seguirse que las imágenes formadas en la mente que corresponden a lo que es común en las cosas no son imágenes de cosas individuales aun cuando representen cosas materiales. No es la imagen de este blanco o este bien que la mente construye; más bien es la imagen de lo común en éste y aquel blanco, y en éste y aquel bien. Anselmo parece tener presente la blancura y la bondad, no este blanco y este bien. A éstos frecuentemente se les llama universales, pero Anselmo no usa el término en este contexto. Tampoco aclara Anselmo lo que está involucrado en el proceso de comparación a través del cual se forman estas imágenes en la mente. No nos dice, por ejemplo, si son el resultado de la comprensión directa por la mente de la cosa que está fuera de ella, o si la mente tiene que pasar por un proceso de abstracción para separar lo que le pertenece a la cosa de lo que no le pertenece[4]. Pero las respuestas a estas preguntas no afectan lo que nos concierne aquí, así que nos contentamos con notarlas, dejando su investigación para otra ocasión.

Estas semejanzas o imágenes, los conceptos que tenemos de las cosas y que formamos a través de un proceso de comparación, pue-

4. Otros autores llevaron a cabo intentos de este tipo en la época de Anselmo. Véase, por ejemplo, Pedro Abelardo (1919).

den ser verdaderas o falsas, dependiendo de cuán fieles sean a las realidades que representan (M 31). Una tarea de la razón, entonces, es representar las cosas que buscamos entender tan correctamente como sea posible. Cuanto más cerca estemos de tener una imagen mental exacta de la cosa que buscamos entender, tanto más cerca estaremos de la verdad sobre la cosa.

Esta concepción de la verdad se confirma repetidamente en el *De veritate*. Allí Anselmo le llama rectitud (*rectitudo*). Háblese de enunciados, pensamientos, la voluntad, acciones, o cosas, cuando se consigue representar correctamente lo que está fuera de la mente se ha alcanzado la verdad (DV 11).

Más allá de las muchas cosas sobre las que podemos pensar correctamente está la Verdad Suprema (*Summa Veritas*), lo cual no nos debe sorprender, ya que la influencia de Agustín en Anselmo es poderosa (DV 10). Todas las cosas que son verdad se pueden reconocer como verdaderas, pero también son verdaderas en otro sentido más profundo en cuanto reflejan o corresponden a la Verdad Eterna.

Ahora bien, la razón humana no sólo forma imágenes de las cosas que entiende, sino que también las juzga de varias maneras. La razón nos dice que esto es bueno o malo, verdadero o falso, blanco o no, etc. También juzga que la imagen mental de la bondad no es la realidad de la bondad, que una cosa es mejor que otra, que esto es menos justo que aquello, etc. Además, la razón juega el papel importante de hacer explícita la verdad de estos juicios a través de argumentos. El propósito de un argumento (*ratiocinatio)* es mostrar (*monstratur*) la verdad (DV 9) sobre una cosa a través de la necesidad racional (CDH 2, 18). Hay varios pasajes en que Anselmo describe este proceso. Pero no debemos olvidarnos del hecho obvio de que la obra de Anselmo sirve como ejemplo de cómo se puede emplear la razón para formular argumentos que tienen como fin mostrar la necesidad racional. En efecto, desde su propuesta inicial de examinar la cuestión de la existencia de Dios a través de la razón solamente (*sola ratione*) en el *Monologion* y a través de toda su obra, la tarea que Anselmo proclama es convencer a sus lectores de las verdades que conoce.

III. LA RACIONALIDAD Y LA FELICIDAD

Vimos anteriormente que las condiciones de la felicidad humana son tres: (1) la carencia de molestias; (2) la posesión de lo necesario; y (3) el disfrute de lo que completa nuestra naturaleza. La satisfacción de estas tres condiciones requiere entendimiento y voluntad, porque para

ser feliz tenemos tanto que conocer como amar las cosas correctas (o rechazar las incorrectas). El conocimiento viene por la razón, pero el amor viene por la voluntad. El conocimiento involucra conocer las cosas tal cual son y esto a su vez requiere dos cosas: primera, formar imágenes correctas de ellas (conceptos correctos), tales como bueno y verdadero; segunda, establecer tanto (1) sus relaciones (juzgando), o sea, que son mejores o peores, más o menos justas, como (2) la relación de los conceptos con las realidades a las que los conceptos suponen corresponder. La tarea de la razón, entonces, está clara. El papel de la voluntad, por otro lado, es hacernos amar las cosas que la razón nos hace conocer. Sin embargo, la voluntad no puede hacer esto sin la ayuda especial de la gracia debido a la pérdida de la voluntad-de-ser-justos como consecuencia del pecado original (DC 3, 13; DLA 10).

La razón, entonces, es necesaria para la felicidad, pero no es suficiente para ella; requiere la cooperación de la voluntad, que a su vez requiere la gracia. Y algo similar pasa con la voluntad y la gracia. La voluntad por sí misma no puede producir la felicidad en cuanto la voluntad por sí misma no puede hacernos conocer las cosas que necesitamos amar, pero es indispensable para la felicidad porque sin ella no las podemos amar. De forma similar, la gracia es necesaria pero no suficiente por sí misma para causar la felicidad, pues la tarea de la gracia no es ni causar el amor ni conocer lo que debemos amar. El amor es la función de la voluntad, y el conocimiento es la función de la razón. La función de la gracia es más bien restituir la voluntad-de-ser-justos que perdimos por el pecado y que es un obstáculo a que amemos lo que debemos.

Recordemos que anteriormente dijimos que para Anselmo la razón es inútil si no termina en un acto de la voluntad, o sea, en un acto de amor o rechazo. El amor, tanto para Anselmo como para Agustín, es un acto de la voluntad, pero es un acto de la voluntad que no puede ocurrir sin el conocimiento y la restitución de la voluntad-de-ser-justo (o sea, la moralidad). Podemos amar solamente lo que primero, si bien imperfectamente, conocemos y estamos dispuestos a amar.

La razón, entonces, sirve como instrumento para alcanzar la felicidad de dos maneras: primero, juega un papel en el proceso que nos lleva a un estado después de la muerte en el cual podemos disfrutar de la felicidad, pues para alcanzar este estado necesitamos distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso; segundo, juega un papel necesario en la adquisición de los bienes que completan y satisfacen la naturaleza humana en cuanto identifica los objetos correctos del amor, sin lo cual no los podríamos amar.

En efecto, amar lo que nos presenta la razón cuando ésta funciona correctamente constituye la satisfacción de nuestra naturaleza racional. Además, al amar a Dios como aquello que debemos amar más, somos más racionales, pues Anselmo describe a Dios como la Naturaleza Suprema que posee y es todo bien (M 16). Claramente, al amar a Dios, el alma humana encuentra todo lo que le falta (condición 2) y todo lo que la satisface (condición 3) (M 70), y está eternamente libre del miedo, el sufrimiento, y todas las otras molestias que interfieren con su felicidad (condición 1) en esta vida.

La racionalidad, entonces, consiste, en última instancia, en conocer el objeto apropiado del amor, que es Dios mismo, pues amar lo que la razón nos dice que amemos es amar a Dios. Esto nos hace felices. La realización de la racionalidad es la restitución de la felicidad para la cual nos creó Dios.

Recordemos, sin embargo, que la felicidad no es posible en esta vida por las consecuencias del pecado original, que involucran molestias, la falta del disfrute de Dios, y la ausencia de la voluntad de ser justos. En efecto, aun si en esta vida fuera posible que amáramos perfectamente lo que la razón nos dice que amemos, no podríamos ser felices. En esta vida, querer según la razón sólo nos lleva a acercarnos a la vida futura en la cual la felicidad está asegurada.

IV. CONCLUSIÓN

Volvamos ahora a las tres preguntas que presentamos al principio del ensayo: ¿cuál es la relación entra la racionalidad y la felicidad? ¿cuál es la relación entre la moralidad y la racionalidad? ¿cuál es la relación entre la moralidad y la felicidad?

Las condiciones de la felicidad humana son tres, según Anselmo: (1) la carencia de todo lo que sea molesto; (2) la posesión de lo necesario; y (3) el disfrute de los bienes que son apropiados para la naturaleza humana y que la completan y satisfacen. Ahora bien, estas tres condiciones se pueden satisfacer solamente si otras dos condiciones se satisfacen a su vez. Primero, tenemos que conocer lo que es bueno y correcto, y ésta es la función de la razón. De manera que el ejercicio de la razón es un requisito de la felicidad, pero no es una condición suficiente de ella. Segundo, debemos ser morales, o sea, tener la voluntad-de-ser-justos, pues sin esto no podemos amar lo que nos dicta la razón. Pero esto es posible sólo a través de la gracia divina. Así que la moralidad también es una condición necesaria, pero no suficiente, de la felicidad. Sólo cuando la moralidad se une

con la razón, gracias a la intercesión divina, es la felicidad posible. Pero esta posibilidad se realiza sólo en la otra vida, cuando las consecuencias del pecado original no nos afectan más. En el cielo, el disfrute de Dios nos da todo lo que necesitamos y completa nuestra naturaleza.

En suma, las respuestas a las tres preguntas que hemos propuesto son las siguientes: la racionalidad es una condición necesaria, pero no suficiente, de la felicidad; la moralidad no es ni condición necesaria ni suficiente de la racionalidad, pero es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la felicidad; y la racionalidad y la moralidad —la última de las cuales es resultado de la gracia—, tomadas en conjunto, son condiciones tanto necesarias como suficientes de la felicidad humana en la otra vida; en esta vida sólo preparan el camino para la felicidad pero no son suficientes para ella.

BIBLIOGRAFÍA

Anselmo (1984), *Opera omnia*, ed. F. C. Schmitt, 6 vols., Frommann, Stuttgart-Bad.

Juan de Salisbury (1929), *Metalogicon*, ed. C. C. Webb, OUP, Oxford.

Pedro Abelardo (1919), *Logica ingredientibus*, ed. B. Geyer, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI/1-3*.

Pseudo-Dionisio Areopagita (1937), *De divinis nominibus*, en *Dionysiaca* I, ed. P. Chevalier, Desclée de Brouwer, Paris; ed. esp. *Los nombres de Dios*, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, pp. 269-368.

Tomás de Aquino (1938), *Summa theologiae,* 4 vols., ed. B. de Rubeis *et al.*, Maritetti, Torino.

PEDRO ABELARDO
UN ESBOZO BIOGRÁFICO

Luis Eduardo Bacigalupo

I. INTRODUCCIÓN

Pedro Abelardo nació en 1079 en Le Pallet, un pequeño poblado de la Bretaña ubicado a unos veinte kilómetros al suroeste de Nantes, sobre la ruta a Poitiers. Era el hijo mayor de Berengario y Lucía, un matrimonio de la nobleza provinciana. Su padre era un caballero al servicio del rey de Francia, y Abelardo, como primogénito, estaba destinado a sucederlo en el cargo. Pero a temprana edad decidió renunciar a ese derecho para dedicar su vida al estudio y la enseñanza de la filosofía (cf. *Historia*, 38[1]).

En la historia universal el nombre de Abelardo está inseparablemente unido al de su amante, esposa y amiga, Eloísa. Pero su importancia para la historia de la filosofía se suele apreciar con independencia de los episodios amorosos de su vida. Debido a las posiciones filosóficas de sus maestros, se mencionan más bien sus primeros estudios de lógica con el nominalista Roscelino de Compiègne en Loches, así como sus estudios finales en París, ya hacia el cambio de siglo, con el realista Guillermo de Champeaux.

La influencia de Abelardo en lógica y teoría del conocimiento ha sido ampliamente reconocida por los académicos (cf. F. Ueberweg, 1967, 213, 216; Teräväinen, 1983, 22; De Rijk, 1980a, 131). Sobre su entorno inmediato empezó a ejercerla desde 1101, cuando abrió su propia escuela de filosofía en Melun y, algún tiempo después, en Cor-

1. La abreviatura *Historia* remite a la edición española de la *Historia Calamitatum* de Santidrián.

beil. Unas circunstancias poco claras lo separan de la actividad docente durante algunos años, y finalmente reaparece en París hacia 1108, cuando se da inicio a la querella de los universales. Su papel en esta célebre disputa es descollante y su renombre brota de su solución nominalista al problema, muy apreciada por los estudiosos modernos (cf. De Rijk, 1980b, 139-152). Sin duda, esta solución fue muy valorada en su época, aunque debe decirse enseguida que también fue temida, criticada y perseguida por algunos de sus más poderosos enemigos.

Hoy es tan común aceptar que Abelardo enfrentó el problema del conocimiento desde una lógica del lenguaje (De Vries, LThK I, 5-6; cf. Kretzmann, 1982, 488-511; Tweedale, 1982, 143-157; De Rijk, 1980b, 139-152), como decir que usó el método de contraposición de autoridades al aplicar la dialéctica a la teología. En pleno fragor de la disputa sobre los universales, hacia 1112, Abelardo recibió la noticia de que sus padres habían tomado la decisión de abandonar el mundo y entrar a la vida monástica. Eso significaba que se repartiría la herencia entre los tres hermanos, Abelardo, Dionisia y Radulfo (cf. Brost, 1984, 445-446). Tal circunstancia lo obliga a pasar un tiempo en la Bretaña. Influido probablemente por el ambiente religioso que halla en su familia, decide suspender las clases de filosofía que él daba en Santa Genoveva de París, para recibir clases de teología con el maestro Anselmo de Laon. Con él aprende, entre otras cosas, a contraponer autoridades teológicas.

Es menos común que estudios acerca del pensamiento de Abelardo presten atención al ser humano detrás de ese nombre, y no cabe duda de que Abelardo quiso presentarse a sí mismo de una manera singular y pe
1962), y en particular pasajes como aquel en que confiesa que él se convirtió en un gran peso para su maestro Guillermo, mientras atendía sus clases parisinas, debido a su desacuerdo teórico con él:

> Y a veces me parecía que era superior a él en la disputa. Los que más sobresalían entre mis condiscípulos veían esto con tanta mayor indignación cuanto menor era mi edad y mi estudio. De aquí arrancan mis desdichas que se prolongan hasta el día de hoy. Cuanto más crecía mi fama más se cebaba en mí la envidia ajena (*Historia*, 39).

O aquel otro célebre pasaje que empieza con las palabras: «Vivía en París una cierta jovencita llamada Eloísa...» (*Erat quippe in ipsa civitate Parisius adolescentula quaedam nomine Heloissa...*, Monfrin, 1962, VI). Allí, el viejo Abelardo recuerda episodios que habían transcurrido mucho tiempo antes, cuando era un hombre de treinta y nueve años, y da testimonio escrito de su fragilidad al confesar que

fijó toda la fuerza de su atención en la tierna belleza de una joven de diecisiete:

> A ésta [se refiere a Eloísa] la elegí para el amor y, vistas todas las circunstancias que suelen excitar a los amantes, pensé que me sería fácil conquistarla. Yo era tan famoso entonces y sobresalía tanto por mi elegancia, que no tenía ningún temor de ser rechazado por mujer alguna a la que hubiera dignificado con la oferta de mi amor (*Historia*, 48).

Como se puede ver, Abelardo era una personalidad peculiar. Era, por decirlo de algún modo, un hombre poco sencillo. El tono enfático y el aire de seguridad que adopta en lo que dice, por ejemplo, en esta última cita, no dejan la menor duda respecto de sus intenciones. El maestro en el arte de la lógica quiere que el lector lo reconozca versado también en el arte de amar. Y si fue Boecio su tutor en lo primero, en los otros aspectos de su personalidad se dejó guiar por Ovidio. «Cuanto más me perseguía [la] envidia más crecía mi autoridad, según aquel verso: «La envidia busca las alturas, los vientos sacuden las cumbres»» (*Historia*, 42).

En las páginas que siguen veremos algunos aspectos relevantes de la vida y personalidad de Pedro Abelardo, al par que analizamos su legado filosófico más importante. Este es el plan del ensayo: Primero, abordaremos al maestro de dialéctica y su aporte en el campo de la lógica. Enseguida se presentará a Abelardo en el contexto histórico de la aparición y florecimiento de la nueva teología urbana. El siguiente punto estará dedicado a la truncada relación amorosa con Eloísa. Luego veremos cómo se concebía la moral en el siglo XII. Y, por último, llegaremos al aporte de Abelardo en el campo de la ética[2].

II. EL PAPEL CENTRAL DE LA DIALÉCTICA

En tiempos de Abelardo, ciencia, filosofía, lógica y dialéctica eran sinónimos. El término más usado era dialéctica, porque era el nombre de la disciplina que se enseñaba en las escuelas. Como vimos, Abelardo estudió dialéctica en Loches y París, antes abrir su propia

2. Algunas de las interpretaciones aquí propuestas, sobre todo aquellas referidas a la personalidad de Abelardo y al esclarecimiento de ciertos episodios de su vida, carecen del necesario respaldo académico. Son hipótesis que probablemente no sea posible confirmar. He querido, no obstante, introducirlas en este ensayo porque de otra forma habría que guardar silencio sobre temas apasionantes que reclaman una opinión meditada. Ruego al lector que las reciba con indulgencia.

escuela en Melun. Es muy probable que en ese periodo de confrontación con el nominalismo exagerado de Roscelino y el realismo de Guillermo, él ya tuviera trazadas las líneas maestras de lo que iría a ser su propio aporte.

En realidad, el estudio de la lógica acompañó a Abelardo durante toda su vida (Clanchy, 1999, 95 ss.). En ese sentido, no es difícil suponer que hubiera habido una evolución de sus planteamientos a lo largo de los años. Pero aún así, las líneas maestras de su propuesta marcaron un hito en el desarrollo de la lógica medieval. Abelardo y sus contemporáneos cultivaron lo que, ya en su época, se llamaba *logica vetus*, es decir, la disciplina tradicional impartida en las escuelas y basada en las obras de lógica de Aristóteles y Boecio.

Sin embargo, las dos únicas obras de Aristóteles que se conocían eran las *Categoriae* y el *De Interpretatione*, ambas traducidas por Boecio (Moody, 1976, 2; Kretzmann, 1982, 490, n. 9). A través de otras fuentes, generaciones enteras de maestros y estudiantes de dialéctica supieron siempre que éstos no eran los únicos libros que Aristóteles escribió; pero apenas contaban con indicaciones generales respecto del resto de su filosofía o tal vez con una que otra reseña, sólo relativamente fiel. A ello se añade la orientación preferentemente neoplatónica de los planteamientos aristotélicos dada por algunas de esas fuentes, como la *Isagoge* de Porfirio: una introducción a las *Categoriae* que Boecio creyó conveniente traducir y comentar, dando origen con ello a la disputa de los universales.

1. *El problema de los universales*

En efecto, en la introducción de su *Isagoge*, Porfirio formuló tres famosas preguntas. La primera, si los términos universales subsisten en sí mismos o si son sólo conceptos de la mente. La segunda —que asume ya una respuesta—, pregunta si subsisten corpórea o incorpóreamente. Y lo mismo hace la tercera: da por válida una de las alternativas y pregunta si estas subsistencias incorpóreas están unidas o separadas de las cosas. En otras palabras, Porfirio estaba preguntando si las propuestas divergentes de Platón —universales separados de las cosas— y de Aristóteles —unidos a ellas— podían conciliarse. Pero lo interesante es que en ese mismo párrafo declara que no abordará esta cuestión por considerarla un asunto sumamente complejo que sobrepasa los fines que se ha propuesto en esa obra.

Todo dialéctico medieval conocía esas preguntas y quería responderlas. La polémica con Guillermo parece haberse desatado porque Abelardo no tomó el camino sugerido por Porfirio, es decir, no aceptó

que los universales fueran realidades subsistentes. Decidió, más bien, explorar la alternativa cancelada de la primera pregunta: los universales como realidades mentales. Es interesante que en su autobiografía Abelardo no mencionara a su maestro de la infancia y adolescencia, el nominalista Roscelino. Lo que normalmente se acepta como explicación de este silencio es la poca calidad de sus enseñanzas, pero es evidente que la posición de Roscelino respecto de la primera pregunta de Porfirio es la misma que adopta Abelardo: los universales no son subsistencias; más bien, tienen algo que ver con el lenguaje.

Pero los análisis lógicos de Abelardo serán infinitamente más sutiles que los de su maestro Roscelino. Es más, esos análisis sobrepasan los límites de una lógica meramente formal. Abelardo entendía que la dialéctica era *ars sermocinalis* en el sentido de una ciencia que se ocupa del discernimiento de las palabras; no de las cosas. De conformidad con la tradición boeciana, quiso subrayar el parentesco de la dialéctica con las otras disciplinas del *trivium*, gramática y retórica, destacando que eran ciencias del lenguaje (cf. Moody, 1976, 1-2; Sichirollo, 1976, 139). Pero al hacer esto con la profusión con que lo hizo, transformó la dialéctica en un proyecto filosófico original que, de haberse impuesto, hubiera podido cambiar los rumbos de la historia de la filosofía (Tweedale, 1982, 156-157).

2. *El proyecto lógico de Abelardo*

¿En qué consistió el proyecto lógico de Abelardo? Para él, el asunto del que se ocupa la dialéctica es el discernimiento de las argumentaciones, para lo cual debe determinar la verdad de las proposiciones utilizadas en los argumentos (Tweedale, 1982, 143). En su época, las investigaciones respecto de la verdad se caracterizaban por ser una amalgama de teorías lógicas, metafísicas, semánticas y gramaticales (Kretzmann, 1982, 492). Los límites con la gramática no eran claros, y Abelardo explotará esa circunstancia. Pero tampoco había una frontera clara entre lógica y física, de manera que con frecuencia la explicación del uso de una palabra se hacía recurriendo a las propiedades de las cosas significadas por ella (Sichirollo, 1976, 138-139). Todos estaban convencidos de que cuando trataban con un término lingüístico estaban conectados con la cosa significada, y fácilmente transferían propiedades extra-lingüísticas a los términos. A fin de cuentas, la naturaleza era para todos ellos el objeto de las investigaciones filosóficas (Teräväinen, 1983, 29).

Abelardo también creía que la lógica, a pesar de su carácter formal, era un discurso sobre la realidad (Fumagalli, 1964, 19). Pero su

aporte específico fue concebirla como un conocimiento de la realidad exclusivamente dependiente de las condiciones elegidas por el pensador discreto (cf. Jacobi, 2000, 58). En efecto, el interés de Abelardo estaba puesto en investigar qué y cómo significan las palabras, sin necesidad de recurrir a las propiedades de las cosas significadas. Si el sujeto elige los conceptos y los argumentos discretamente, es decir, con ingenio y discernimiento, entonces las conclusiones a las que arriba son necesariamente verdaderas (Teräväinen, 1983, 29).

La lógica debía era evitar errores frecuentes en la argumentación que se daban generalmente por falta de discreción, como cuando, por ejemplo, los accidentes de las cosas se tomaban como si ellos mismos fueran cosas. Para lograr ese fin, Abelardo no duda en cuestionar la doctrina de Aristóteles cuando lo considera necesario.

Según Aristóteles, los verbos difieren de los nombres porque tienen una significación de tiempo ausente en aquellos[3]. Abelardo no acepta del todo ese planteamiento. Para él, nombres, adjetivos y verbos no se distinguen según qué cosas significan, es decir, no obtienen su diferencia de una realidad exterior al lenguaje. Más bien, un adjetivo como «blanco», tomado en sí mismo, significa blancura, sin ninguna co-significación temporal; pero en la proposición «la casa es blanca» significa la blancura presente, aquí y ahora, en esta sustancia blanca. En otras palabras, Abelardo sostiene que no hay manera de no adscribir tiempo a lo significado por los nombres cuando estos se hallan en una proposición perfecta, no porque la existencia de la cosa exterior lo imponga, sino porque el tiempo es una co-significación impuesta por la intención significativa del hablante (cf. Tweedale, 1982, 144).

Con el fin de echar luz sobre las deficiencias en la comprensión del lenguaje que halló en la lógica aristotélico-boeciana, Abelardo se propuso distinguir dos funciones detrás de lo que él llamó *significatio*. Por una parte, la significación de los conceptos, y por otra, la significación de las cosas, que a veces llamaba *nominatio* o *apellatio*. Hoy, bajo influencia de Frege, hablaríamos de sentido y referencia (cf. Beuchot, 1993, 79-80; 1991, 48-49). ¿Qué logró Abelardo con esta distinción? Desplazó los problemas de referencia, del ámbito de los sustantivos al ámbito de los pronombres, y usó a éstos últimos como operadores o cuantificadores en relación con los verbos (cf. Tweedale, 1982, 148-149). De ese modo, los sustantivos significan por sí mismos un concepto, pero sólo apelan a la cosa referida en el contexto de una proposición.

3. Cf. *De Interpretatione* II, 20-21; III, 6-7.

La consecuencia de estos análisis en el campo de la argumentación es que la validez de las inferencias se determina formalmente por la *necessitas consecutionis*, esto es, por el hecho de que el sentido o significado del consecuente viene exigido por el sentido del antecedente (Moody, 1976, 15). La necesidad de la inferencia depende, pues, para Abelardo, de los significados, y éstos no son simples realidades psicológicas (*intellectus*) ni cosas extra-mentales (*res*) unidas de alguna manera misteriosa a las palabras. Las palabras significan ideas en el sentido de que las producen en la mente del oyente; y apelan a las cosas porque son usadas en las proposiciones para hablar de las cosas (Tweedale, 1982, 152).

2. *El nominalismo de Abelardo*

En la querella de los universales, se observa que todos los esfuerzos de Abelardo estaban orientados a mostrar que la dialéctica podía ser desarrollada sin que el investigador tuviera que creer en la existencia de cosas distintas de aquellas descritas por la *physica*, es decir, individuos o realidades singulares. En su solución, nombres y verbos significan ciertos estados (*status*), y las proposiciones adquieren sentido según lo que ellas dicen (*dicta*) sobre tales estados. El universal «hombre», por ejemplo, debe interpretarse como «ser hombre», y esto, para Abelardo, no es una cosa sino un *status*. Si un adversario realista le preguntara cómo puede hablar con sentido de «algo» que no es una cosa[4], Abelardo le respondería diciendo que a un hombre se le condena porque no actuó correctamente y otro muere porque no comió. «No actuar» y «no comer» no son cosas y, sin embargo, esos *dicta* tienen sentido (cf. Tweedale, 1982, 154-155).

Este empeño resume lo característico de la lógica abelardiana: el propósito de no ceder ante el realismo porque se ha puesto radicalmente en cuestión el supuesto común de que la significación sea la misma función lingüística mediante la cual se hace referencia a las cosas. Tal proyecto ha sido bautizado como «dereificación» (Tweedale, 1982, 154-155) de los términos lógicos y, por lo general, se acepta que Abelardo trató de descubrir los fundamentos del leguaje en la subjetividad. Para ello, se propuso desarrollar una teoría de la intención significativa (*sermo*).

En efecto, desacreditadas las cosas como fundamento del lenguaje —pues de otro modo tendrían que ser eternas e inmutables, como

4. La reflexión de Abelardo supone algún conocimiento del carácter convertible de los trascendentales y es similar a una cuestión planteada ya por Anselmo de Aosta (cf. Henry, 1982, 141).

querían los platónicos—, Abelardo intentó una relectura de la tradición dialéctica basada en sus esfuerzos por elaborar una nueva teoría de la significación. El intento abelardiano incubaba posibilidades enormes que tal vez hubieran cambiado los rumbos de la filosofía medieval. Sus seguidores tendrían que haberse preguntado si hay o no una necesaria conexión entre lenguaje y realidad, y esta pregunta les hubiera exigido investigar el problema del ser y la verdad desde una perspectiva claramente lingüística. Pero, como bien se sabe, Abelardo no tuvo la última palabra a ese respecto.

Hacia 1150, desde el lejano y soleado sur, llegaron a París las primeras versiones latinas de los *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos Sofistas*. Esto dio inicio a lo que se llamó la *logica nova*. Abelardo había muerto ocho años antes. En la década de los treinta, la recuperación de la lógica aristotélica no había concluido aún. Durante los últimos años de su vida, Abelardo supo de los trabajos de traducción que se hacían en Palermo y Toledo, pero se negó a prestarle atención a esas novedades. Su obra pertenece, por lo tanto, íntegramente al período de la *logica vetus*, y sus planteamientos representan más bien su culminación[5].

El gran mérito de Abelardo radica en su originalidad, casi forzada —por decirlo así— por el carácter incompleto de las fuentes aristotélicas. La llegada a París de las traducciones latinas de Aristóteles fue progresiva, sostenida y sin interrupción, hasta que se tuvo acceso al *corpus* completo, una centuria después. Con esos libros llegó una nueva idea de la ciencia y un novedoso diseño metafísico de la realidad que consagraron el realismo y consolidaron una preocupación filosófica completamente distinta a la de Abelardo. De ese modo se vio frustrado su enfoque, por lo menos en sus posibilidades históricas inmediatas, porque —sin querer establecer continuidad (Moody, 1976, 2)— una posición muy similar a la de Abelardo reaparecerá en el siglo XIV con Guillermo de Ockham.

III. ABELARDO Y LA APARICIÓN DE LA NUEVA TEOLOGÍA

Luego del ingreso en religión de sus padres, Abelardo tomó la decisión de hacer estudios de teología, y para ello eligió la Escuela de Laon.

5. Generalmente se considera a Juan de Salisbury (1115-1180), discípulo de Abelardo, como el primer conocedor de todo el *Organon* (Schmitt, LThK 5, cc. 1079-1080). Pero es posible que en esto lo haya antecedido Adelardo de Bath (1070-1146). Cf. Ueberweg, 1967, 232; Fraile, 1960, 472.

Entre 1113 y 1114 se traslada a aquella ciudad y asiste a las clases del maestro Anselmo. A Laon pudo haberlo atraído el saber que Anselmo estimulaba: el uso moderado de la dialéctica en la elaboración de argumentos teológicos, cosa que se hallaba en perfecta consonancia con lo que éste había aprendido, a su vez, de su maestro, san Anselmo de Canterbury, en el monasterio del Bec. Pero, a pesar de ello, Laon era en realidad un centro de estudios conservador, que —al igual que la escuela monástica de san Víctor— se preciaba de ser un bastión de la tradición teológica agustiniana (Moody, 1976, xvii-xviii).

1. *La teología en Laon*

La metodología, la terminología y las ideas teológicas que Abelardo adquiere durante su corta estadía en Laon tienen, no obstante, un peso notable en su propia producción intelectual (cf. Châtillon, 1981, 146-155). Bajo la dirección de Anselmo y de su hermano Radulfo, Laon concentraba sus esfuerzos en la elaboración de obras teológicas temáticamente organizadas, llamadas *Sententiae*. El método elegido para producir las Sentencias fue la *glossa ordinadria*, que consistía en la *glossa interlinearis* y la *glossa marginalis*. En la primera se copiaba el texto bíblico en caracteres grandes en el centro de la página y se ponían entre líneas anotaciones del maestro en caracteres pequeños, que servían para explicar los términos difíciles. En la segunda se usaba los márgenes para introducir citas relevantes de las *auctoritates*. Decidir, sin embargo, qué cita se colocaba exigía confrontarlas, y esto era algo que no podía hacerse sin recurrir a argumentos (cf. Châtillon, 1981, 150-151).

Boecio había enseñado a generaciones enteras de teólogos medievales qué era argumentar, es decir, qué era un silogismo, cuáles sus figuras, cómo había que garantizar una inferencia, y todos sus lectores sabían que la finalidad del aprendizaje de la dialéctica en los monasterios era aprestar a los teólogos para la correcta interpretación de la Biblia. Pero la lectura bíblica comprendía tres niveles claramente diferenciados: el nivel histórico, que descubría la concordancia de los acontecimientos narrados; el alegórico, que desentrañaba el sentido de un evento para la historia de la salvación; y finalmente el tropológico, que establecía las aplicaciones morales a la vida diaria.

Pues bien: para los monjes, los dos últimos niveles de lectura dependían exclusivamente de las *auctoritates*, es decir, que la última palabra la tenían los Padres de la Antigüedad, particularmente las enseñanzas de san Agustín, san Jerónimo y san Ambrosio. El nivel histórico, en cambio, no dependía de la autoridad sino de la habilidad de

los propios lectores, que debían resguardar la concordancia lógica de los eventos. La argumentación lógica era obviamente necesaria en cualquier ámbito de razonamiento, pero era admitida como instancia decisoria sólo en la lectura histórica de la Biblia (Ehlers, 1974, 58-79).

2. *Las escuelas urbanas*

A pesar de su conservadurismo, Laon rompía en cierto modo con ese molde rígido. En realidad, lo que estaba ocurriendo en Laon pasaba también en muchas otras escuelas catedralicias, es decir, en aquellas escuelas creadas por el Papado reformista en el siglo XI —concretamente en 1076—, siguiendo el modelo del seminario de san Agustín en Hipona (cf. Brost, 1984, 473). El desarrollo vertiginoso de estas escuelas dio lugar al nacimiento de una nueva forma de hacer teología, que muy pronto se separó de los hábitos intelectuales cultivados en los monasterios.

Al igual que en los monasterios, en la escuela catedralicia se enseñaban artes liberales —a manera de estudios generales— y teología. En algunos casos había también enseñanza de derecho y medicina. Pero en lo que respecta a artes y teología, el diseño de las escuelas urbanas permitió que la dialéctica alcanzara cierta autonomía que la alejaba del papel secundario que tradicionalmente le asignaron los monjes. Esta independencia de la lógica potenciaba su carácter de saber organizado acerca de reglas que permiten discernir la verdad de las proposiciones.

Desprovistos de los hábitos monacales, los estudiantes y maestros de lógica en las nuevas escuelas no tardaron en preguntar por qué ésta no habría de ser un instrumento para probar la verdad de cualquier clase de proposiciones (Flasch, 1986, 215), no sólo de las producidas en la lectura histórica del texto sagrado. Por otra parte, la dirección de las escuelas urbanas estaba encomendada a un clérigo de la catedral, llamado *scholasticus*, que básicamente era un administrador. Su autoridad difería mucho de la que podía ejercer el prior en un monasterio. La instancia última era el obispo, pero éste tenía el encargo pontificio de estimular el desarrollo de las escuelas en lugar de frenarlo. Todas estas circunstancias abonaron en favor de una mayor liberalidad respecto de los temas que podían someterse a disputas dirimidas por la lógica de los argumentos propuestos.

Muy pronto, los escolásticos, es decir, estudiantes y maestros de las escuelas urbanas, comprendieron cuál era en realidad el tema en disputa por antonomasia: las relaciones entre *auctoritas* y *ratio*. Abelardo representó en esa disputa una posición de vanguardia, clara-

mente liberal y ciertamente desafiante, que, por otra parte, no se extinguiría en toda la historia de la Escolástica, a pesar de la intensa oposición que hubo de enfrentar.

En su aspecto puramente teórico, la disputa entre autoridad y razón confrontaba opiniones en torno a la licitud o no-licitud de usar como factores decisivos en teología teorías y métodos filosóficos. Pero es evidente que ésta nunca fue una cuestión puramente teórica. La doble acepción de la palabra *auctoritas* lo impedía. En manos de un hombre como Abelardo, la nueva teología se presentaba como una amenaza a la unidad de la Iglesia, porque ésta estaba sostenida en el uso político de la palabra autoridad (Ehlers, 1974, 75).

Por sus consecuencias inmediatas, la sola emancipación de la lógica debió ser un factor inquietante desde la perspectiva de las autoridades eclesiásticas más perspicaces. Pero Abelardo fue más allá del simple espíritu emancipado que la mayoría de los escolásticos por entonces compartía. Sobre la base de sus conocimientos de dialéctica, él fue uno de los primeros intelectuales urbanos que pretendió elaborar una teología filosófica (Flasch, 1986, 218-219), es decir, un discurso verdadero acerca de los contenidos alegóricos y morales de la Revelación, basado en la autoridad de la razón. Desde luego, su postura fue vista por los conservadores como una invasión inadmisible de un campo tradicionalmente vedado a las decisiones no colegiadas.

No era, desde luego, un simple juego de poder. Lo que las autoridades eclesiásticas temían, incluso antes de enfrentar el caso Abelardo, era una aplicación de la dialéctica a la teología que hiciera posible una exégesis bíblica completamente separada de la experiencia religiosa, tal como ésta era entendida por la piedad monástica. Los conservadores creían que la fe estaba fundada en la gracia de Dios y que una vida de gracia sólo se garantizaba con una vida virtuosa de profundo recogimiento. Ellos estaban persuadidos de que el saber teológico se fundaba en una vida buena de inspiración divina, la misma que sustentaba la autoridad de los Santos Padres. Nunca se les hubiera ocurrido que el entendimiento de la fe de Cristo pudiera estar fundado en esa herramienta llamada lógica, apenas algo más sofisticada que la gramática (Ehlers, 1974, 76).

Pero, con todo, Abelardo no hubiera sido acusado, perseguido ni mucho menos condenado por introducir novedades en la enseñanza de la teología si éstas no hubieran tenido la acogida que tuvieron entre sus alumnos. Él siempre encontró amplio respaldo entre los jóvenes cuando les decía que el teólogo no debía apoyar sus explicaciones en las autoridades sino en su propia habilidad dialéctica (*ingenium*), o que la exégesis tradicional no era más que una concesión al

usus longevus. De lo que se trataba en teología, les decía a sus estudiantes, era de poder solucionar las dificultades de la exégesis, y para ello era indispensable el concurso del discernimiento filosófico (cf. Ehlers, 1974, 154-155).

El ataque de Abelardo a los viejos usos era frontal. Mentes como la suya no podían aceptar que el sólo prestigio de un antiguo autor fuese el criterio exegético final. Y por entonces, ya abundaban esas mentes. De modo que, en efecto, la aceptación masiva de las ideas abelardianas estaba socavando los cimientos de la cultura monástica. Sin habérselo propuesto, al introducir a la dialéctica en terreno vedado, Abelardo la había convertido en un arma capaz de disputarle a las autoridades eclesiásticas la conducción de la vida espiritual y política de los cristianos.

IV. EL SOLDADO DEL AMOR

La regla número uno del *Ars amatoria* dice: «En un principio esfuérzate en buscar / a quien quieres amar, soldado que ahora / por vez primera tomas armas nuevas» (*Ars* I, 34-36[6]). En una cultura textual, como aquella en la que había sido modelada la mente de Abelardo, todo se aprende en los libros. Si miramos con atención, no sólo la actitud en la que el filósofo se describe a sí mismo sino incluso su experiencia personal parece prefigurada en cada palabra del poeta.

A su manera, Abelardo siempre fue un soldado. Basta darle un cariz bélico a todas las contiendas de su vida, empezando por aquella memorable campaña del ingenio filosófico que fue la querella de los universales. En su autobiografía, el viejo soldado recuerda las incontables batallas a las que asistió; no siempre, valga la aclaración, con el mismo entusiasmo, ni la misma agresividad, ni la misma convicción de triunfo. Pero siempre las buscó, porque, sin duda, tenía algo de caballero medieval. Él mismo nos cuenta, al inicio de su *Historia*, que en su juventud las letras llegaron a tener tal fuerza de seducción sobre él que por ellas abandonó la vida militar, a la que lo destinaba la primogenitura. Y añade, no sin cierta pompa: «Abdiqué a la corte de Marte para ser educado en el regazo de Minerva» (*Historia,* 38). Lo que entonces ignoraba era la sorpresa que le tenía reservada Venus.

En efecto, hacia 1116, Abelardo creyó que había llegado el momento de emprender una campaña distinta: la conquista de una

6. Las citas textuales siguen la versión castellana del *Ars Amatoria* (Ovidio, 1993).

mujer. En la memoria del viejo Abelardo no sólo hay imágenes de lo vivido, sino además el rastro dejado por las enseñanzas del maestro Ovidio. «Mientras está a tu alcance, y puedes ir / a rienda suelta por cualquier lugar / elige una a la que digas: / "tú eres la única que a mí me gusta"» (*Ars* I, 41-44). Abelardo ya había hallado a la mujer que deseaba. Su siguiente pregunta era cómo cautivarla, y no tardó en advertir que el camino era el estudio de las letras (cf. *Historia*, 48).

1. *El encuentro con Eloísa*

Eloísa vivía bajo la tutela de su tío, el canónigo Fulberto. Su casa estaba en la isla, a pocos pasos de la catedral (cf. Clanchy, 1999, xvi), muy cerca del lugar donde Abelardo daba sus clases. Fulberto había mostrado interés en que Eloísa profundizara estudios que normalmente estaban fuera del alcance de las mujeres. Pero la perspectiva de contratar como tutor de su sobrina al más filósofo de Francia no debió haberla abrazado ni en sueños. Abelardo, en cambio, ya había emprendido un camino sin retorno:

> Cuando me vi enteramente inflamado por el amor a esta adolescente, traté de que el tío me recibiera como huésped en su casa, que no estaba lejos del lugar de mis clases. Me ofrecí a pagar por ello cualquier precio (*Historia*, 49).

Las razones que adujo eran comprensibles: los asuntos domésticos le roban tiempo al estudio y le ocasionan gastos insoportables. Todo parece indicar que Fulberto aceptó la propuesta con la intención de negociar la educación privada de Eloísa:

> Después de haberme rogado encarecidamente sobre este último punto, accedió a mis deseos más de lo que había esperado. Sirviendo él mismo al amor, la puso totalmente bajo mi magisterio y cuidado para que cuantas veces me sobrara tiempo terminada mi tarea escolar, tanto de día como de noche, procurara ilustrarla, autorizándome incluso a castigarla con energía si la veía negligente (*Historia*, 49).

A nosotros, que conocemos el desenlace de la historia, la ingenuidad de Fulberto nos produce admiración. A Abelardo también:

> Yo quedé estupefacto al ver la supina ignorancia que él manifestaba tener sobre estos asuntos. No me asombré menos de lo que me hubiera asombrado al ver que a una tierna cordera la ponían bajo el cuidado de un lobo hambriento (*Ibid.*).

«Quid plura?» —pregunta Abelardo—. Y está bastante claro lo que vino después. Desde luego, para un *magister artium*, que era célebre por su continencia, ésta era una experiencia poco común. El deseo de llegar a vivir lo que se hallaba en los textos no le era en absoluto ajeno ni a Abelardo ni a sus estudiantes ni a los monjes más conservadores. Pero en el ambiente controlado de las escuelas monásticas el *Ars amatoria* era un libro prohibido. No así en la atmósfera liberal de las ciudades. En su estudio sobre Abelardo y Eloísa, Mariateresa Fumagalli dice que los hombres instruidos del siglo XII hacían uso de las citas de Ovidio como nosotros hoy, para hablar de amor, citaríamos a Henry Miller (Fumagalli, 1986, 10).

También Eloísa conocía el *Ars amatoria*, y uno quiere pensar, desde luego, que su primer contacto con la obra coincidió con los primeros y todavía tímidos contactos con el amante. Todo indica que aquellos fueron meses de gran intensidad vital, vividos según los consejos del poeta, quien solía decir: «Canta, si tienes voz, / danza, si tienes brazos delicados, / y agrada con cualquiera de los dones / con que puedas gustar» (*Ars* I, 595-598). Luego de la conquista de su amada, Abelardo no tardó en componer himnos y canciones que, como cuenta con orgullo, todavía se seguían cantando muchos años después.

2. *El drama*

Pero —siempre hay un «pero» en toda historia edificante, y la de Abelardo pretende serlo— la intemperancia debe tener un término, que por lo general es drástico. Nosotros preferíamos quizá relatos que vayan cambiando paulatinamente alegrías por tristezas; y si tiene que ser sorpresivo el paso de la levedad a la gravedad, que sea una sorpresa bella, como la que nos da Puccini en el aria de Mimí. En todo caso, quisiéramos creer que el fin de las frivolidades se gesta casi siempre en el propio tedio espiritual de los actores. Pero en esta historia no es así. La dicha fascinada y voluptuosa de la pareja sufre una interrupción brutal.

Cuando supieron del embarazo, Abelardo decidió sacar furtivamente a Eloísa de París y llevarla a la casa de su familia, en la Bretaña, para ponerla bajo los cuidados de su hermana Dionisia durante los meses de gestación. Era también, en cierta forma, un secuestro. Con la sobrina fuera del reino, en poder de la familia de Abelardo, el tío no podía emprender ningún acto de venganza. Tomada esa precaución, el filósofo regresa a París a enfrentar a Fulberto:

> Me acerqué al hombre, suplicándole y prometiéndole avenirme a cualquier enmienda que él indicara. Con vehemencia me acusé como

> de la más grande de las traiciones, del dolo que había hecho el amor (*Historia*, 52).

Unos quince años median entre la redacción de la *Historia* y los hechos que se narran en este capítulo. A pesar del tiempo transcurrido, Abelardo reconstruye aquel difícil momento con una gran fuerza persuasiva. Parece que él nunca se sintió verdaderamente culpable de lo ocurrido. No veo otra forma de interpretar este pasaje, francamente auto-exculpatorio:

> Pero afirmaré también que nadie que hubiera experimentado la fuerza del amor y tuviera presente las calamidades en que las mujeres habían precipitado a los grandes varones desde que el mundo es mundo, se podría sorprender de lo que me había acontecido a mí (*Ibid.*).

Arribamos así al punto de este relato en el que el maestro de dialéctica habría hecho, no obstante toda su lógica, un ofrecimiento inconsistente. Para calmar la ira de Fulberto, «ofrecí satisfacerlo más allá de lo que él esperaba. Le prometí unirme en matrimonio con la que había corrompido, siempre y cuando esto se hiciera en secreto, a fin de evitar el menoscabo de mi fama» (*Ibid.*). Eloísa se opuso vehementemente, pero no fue escuchada (cf. *Ibid.*, 53 ss.; Santidrián, 1991, 99 ss.).

Lo primero que llama la atención en este ofrecimiento es que el agresor, que viene a suplicar y a prometer, ponga una condición. ¿Cómo se explica algo tan singular? Mi tarea, como la de cualquier intelectual medieval, es salvar el fenómeno. Pues bien, creo que la respuesta es muy simple: el menoscabo de la fama de Abelardo significaría el fin de su carrera como maestro, y esto, a su vez, el fin del incremento constante de su riqueza material, que no era en absoluto exigua. Es decir, Fulberto estaba contando con una compensación pecuniaria importante y prolongada, y por eso aceptó la condición.

Pero ese pequeño texto tiene otra peculiaridad aún más asombrosa: la aparente inconsistencia de un matrimonio que se guarda en secreto. ¿De qué sirve, socialmente hablando, un matrimonio secreto? ¿No hay acaso un honor familiar mancillado que requiere satisfacción? ¿No invalida la condición el acto? Por otra parte, ¿cómo podía alguien creer que un secreto de esa naturaleza pudiera ser guardado en París? Esto ya es más difícil de salvar; pero me parece que ayudaría recordar que guardar un secreto significa no declarar en público una verdad que muchos, especialmente los interesados, conocen muy bien en privado. Ese habría sido el compromiso asumido por todos los actores de este drama.

3. *La tragedia*

Se suceden a partir de aquí los eventos que llevan a la tragedia. Abelardo refiere que repentinamente Fulberto rompió la promesa y divulgó el secreto. A su vez, Eloísa negaba el matrimonio públicamente y bajo juramento en cuanto se le presentaba la oportunidad. El tío se exasperó y empezó a maltratarla «con innumerables ultrajes» (*Historia*, 58). En vista de lo cual, Abelardo, que por obvias razones no la había podido llevar a vivir consigo, decidió sustraerla nuevamente de la casa del tío y la llevó con las monjas del monasterio de Argenteuil, donde Eloísa había sido educada en su niñez. Éste era el único lugar cercano a París al que la pareja podía acudir; pero fue su peor elección.

El tío y los familiares pensaron que Abelardo pretendía burlarse sagazmente de ellos. Supusieron, en efecto, que su intención era ingresarla como monja para desentenderse de los compromisos asumidos con el matrimonio. «Se indignaron furiosamente y comenzaron a tramar contra mí» (*Ibid.*). Sin embargo, en una carta dirigida a Abelardo muchos años después, Eloísa aclara que la verdadera causa de la ira de Fulberto fue el escándalo. Luego del matrimonio, confiesa ella, siguieron envueltos en la pasión; pero al pasar ella a Argenteuil, la pareja habría vivido un período de castidad. ¿Por qué no habríamos de creerle? Lo cierto es que París no les creyó. La gente veía a una pareja, que juraba no estar casada, buscando refugio para la intimidad en un convento. Mala combinación. Aun tratándose de un matrimonio, el lugar santo habría quedado profanado por el acto sexual. En la interpretación de Eloísa, Fulberto no pudo resistir con cordura la presión social que recayó sobre él:

> Y una noche, mientras yo dormía en la secreta alcoba de mi albergue, habiendo antes sobornado a uno de mis sirvientes con dinero, me castigaron con la más cruel y vergonzosa venganza, que el mundo recibió con estupor: me amputaron aquellas partes de mi cuerpo con las que yo había cometido lo que ellos lloraban (*Ibid.*).

En medio del dolor de las heridas, y el no menos intenso dolor de la vergüenza, atormentado por una sucesión interminable de pensamientos, Abelardo sufre una conversión religiosa radical. A partir de ese momento le queda claro que no fueron Fulberto ni los criminales que lo atacaron sino, en realidad, Dios quien lo castigó con toda justicia (cf. *Ibid.*, 59).

Casi inmediatamente, Abelardo tomó la decisión de hacerse monje y, después de mucho batallar, logró persuadir a Eloísa para que

hiciera lo propio, disolviéndose de ese modo el matrimonio. Legalmente podían hacerlo porque cumplían con los dos requisitos fundamentales para la disolución: la entrada mutua en religión y la seguridad material de los hijos. Astrolabio, el hijo de Eloísa y Abelardo, viviría el resto de su juventud al amparo de su familia paterna en la Bretaña. Esto marcó el fin definitivo de la breve, pero intensa experiencia de amor, y el inicio de una nueva vida para ambos. Era el año 1119.

V. LA PERCEPCIÓN DE LA MORAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XII

En la Escuela de Laon había un marcado interés en los aspectos morales de la teología, y particularmente en la investigación del enigma del mal. ¿Qué produce el pecado? ¿Qué hace que una acción sea pecaminosa? (Luscombe, 1971, xv). Éstas preguntas orientaban la exploración de la interioridad para detectar en ella la sede de la falta moral. A la vez, los teólogos de Laon se preocupaban por examinar bajo qué criterios es posible discernir si una acción es pecado o no.

Abelardo no sólo asimiló esta preocupación por el sujeto de la moral y los criterios de la moralidad, sino que en realidad adoptó respecto de estas cuestiones una postura claramente moderna, lo que aquí significa, concretamente, que privilegió el factor subjetivo en la aplicación del análisis del lenguaje a los problemas éticos (Flasch, 1987, 93).

1. *Los libros penitenciales*

Pero las preocupaciones de estos intelectuales contrastaban notablemente con la mentalidad predominante. Ésta estaba dominada aún por el uso de ciertos catálogos de pecados llamados libros penitenciales. Se trataba de unas listas redactadas por lo general a dos columnas, con descripciones breves del pecado en una de ellas y las penitencias respectivas en la otra. Las penitencias consistían básicamente en ayunos, multas, castigo corporal y oraciones. Su diseño se remonta a la labor misionera llevada a cabo en el continente por monjes escoceses e irlandeses durante el siglo VIII (Vogel, LThK II, cc. 802-805).

Los presupuestos lógicos detrás de los catálogos eran elementales: la conducta moral debe regirse sobre la base del conocimiento del pecado. El pecado se pone al alcance del conocimiento al ser descrito en proposiciones. Estas proposiciones, por tanto, significan acciones

que ningún cristiano debe cometer. Claro que, si se cometen de todas formas, hay una penitencia que permite reparar la falta.

Como puede verse, un libro penitencial era básicamente un vademécum que debía ser usado como guía práctica de los penitentes, de modo que pronto proliferaron. Al cabo de un tiempo se empezaron a percibir preocupantes contradicciones entre las distintas listas. Unas presentaban un pecado como grave en extremo, y en otras ese mismo pecado recibía una penitencia leve. El divorcio, por ejemplo, recibía tratamientos laxos o rigurosos según las relaciones del clero con la nobleza local. La Iglesia carolingia quiso homologar los libros penitenciales, para lo cual dispuso la confección de nuevas listas basadas en lo que los teólogos de la corte afirmaban que había sido el *ordo poenitentium* de la Antigüedad cristiana (Vogel, LThK II, cc. 802-805). Pero los resultados fueron contraproducentes. Lo único que realmente produjeron fue un aumento considerable del caudal de listas existentes.

En tiempos de Abelardo muchas de esas listas se hallaban aún en uso, pero también en franca decadencia. Su desprestigio era tanto mayor cuantas más concesiones a la superstición popular contenían. Si tenemos en cuenta que los intelectuales de ese periodo se habían formado leyendo la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, la *Pharsalia* de Lucano, la *Aeneida* de Virgilio, la poesía satírica de Horacio y Juvenal, los tratados filosóficos de Séneca y Cicerón, comprenderemos la enorme brecha que había entre usos comunes en materia de moral y preocupaciones éticas en las escuelas.

2. *Las ansias de renovación*

Ya durante la Reforma gregoriana se había encomiado la tarea de una renovación espiritual en «reverente dependencia de los antiguos» (Haskins, 1959, 102), incluyendo en antiguos tanto a cristianos cuanto a paganos. De modo que, en el espíritu renacentista del siglo XII, la tarea de reinterpretar la tradición moral evangélica en consonancia con pautas procedentes de los moralistas paganos caía por su propio peso (cf. *Ibid.*, cap. IV; Luscombe, 1971, xv-xxiv).

El principio rector básico de esta tarea de concordancia entre ambas literaturas, la evangélica y la moralista clásica, asumía desde luego que la ética contenida en los Evangelios era superior a la contenida en los escritos paganos. Sin embargo, aquellas costumbres, encarnadas o incluso ejemplarmente ausentes en los personajes de la literatura antigua, poseían un sustento racional incomparablemente más rico que las prácticas penitenciales corrientes.

Ahora bien: a la inconsistencia de las listas de pecados se añadía además las frecuentes contradicciones detectadas entre los distintos Padres de la Iglesia, de manera que salvar el principio de superioridad del cristianismo sobre el paganismo pasaba para estas mentes a través del imperativo insoslayable de crear un nuevo lenguaje moral (Luscombe, 1971, xv).

Laon había tomado la delantera en esta tarea. Las sentencias morales de la escuela eran el resultado de minuciosos estudios, siempre realizados desde una perspectiva bíblica, acerca de conceptos psicológicos implicados en el acto moral, tales como voluntad, intención y conciencia, sin desatender conceptos más metafísicos referidos a la naturaleza del pecado y del bien supremo del hombre (Landgraf, LThK I, cc. 595-596).

Por su parte, la renovación de los programas de estudio en las escuelas urbanas y monásticas de ese periodo también produjo un aporte notable, aunque quizás menos sustantivo. En efecto, las escuelas medievales en general habían heredado la organización de las escuelas de la Antigüedad tardía, tal como la habían transmitido Boecio y Casiodoro. En ese modelo, sin embargo, la ética no tenía un lugar propio. En tal sentido, muchas escuelas urbanas, pero incluso la de San Víctor, se plantearon la necesidad de una reforma curricular que le diese lugar a la ética como disciplina independiente entre las siete artes liberales (cf. Lértora, 2000, 63-69).

La propuesta más interesante de ese período provino precisamente de Hugo de San Víctor, quien sobre la base de una noción agustiniana de la filosofía, pero mostrando ya una clara y creciente influencia aristotélica, la subdividió en *theoretica*, *practica*, *mechanica* y *logica*. Salvo en la *mechanica*, que se subdivide en siete disciplinas especiales, en las otras Hugo realizó subdivisiones tripartitas. Así, la filosofía teórica consta de *theologia*, *mathesis* (que contiene el *quadrivium*) y *physica*. La filosofía lógica contiene el *trivium*, esto es, *grammatica*, *rhetorica* y *dialectica*. Por último la filosofía práctica la conforman la *ethica*, la *oeconomica* y la *politica* (cf. *Ibid.*, 66-67; Flasch, 1986, 307).

Ésta y otras propuestas que se hicieron por entonces indican el deseo de brindarle a la ética una posición propia en el conjunto de las disciplinas. Obviamente, esto quiere decir que, aun sin un lugar formal establecido, la ética como tal ya estaba en las escuelas. De hecho se impartía enseñanza respecto de la naturaleza, las virtudes cardinales y los criterios para determinar el bien y el mal de las acciones. Donde mejor se hacía era en las escuelas urbanas, que, a diferencia de las monásticas, enseñaban las artes liberales con una fidelidad mayor

a la tradición pedagógica romana. En efecto, en esa tradición la formación de un hombre culto implicaba necesariamente su educación en las virtudes, porque cultura era algo que se adquiría sobre todo, si hemos de darle crédito a Quintiliano, a través de la imitación de los personajes ejemplares (Lértora, 2000, 66-67).

Así, pues, cuanto más afín a la tradición pagana era una escuela medieval tanto mayores sus esfuerzos por coleccionar textos clásicos de contenido expresamente moralizante. Esto explica que en aquella época renaciese una antigua práctica del siglo IX que consistía en confeccionar *florilegiae*. También aquí se trataba en cierta forma de listados; pero éstos recogían consejos y proverbios procedentes de la literatura grecorromana en los que se daba amplia cabida al tema de las virtudes. Generalmente, la labor de selección y compilación de los florilegios seguía el esquema ciceroniano del *De Officiis*.

Si se contrastan con la rusticidad de los libros penitenciales, los florilegios nos muestran avances significativos en la recuperación del sentido de lo moral en la primera mitad del siglo XII. Aquí también, Abelardo intentó dar un paso más allá en la profundización de este proceso. Él fue el primero en proponer la discusión filosófica y teológica de las virtudes naturales (Luscombe, 1971, p. xxv), tal como éstas se presentan en la literatura clásica, con el fin de incorporarlas a la vida de los cristianos.

3. *El monje Abelardo*

Pero este hombre intensamente preocupado por la renovación del lenguaje moral ya es el monje Abelardo, que, a fines de 1119, había profesado en el monasterio de Saint Denis, sin sospechar las calamidades que aún caerían sobre él. En cierto modo, la primera de ellas debió ser la magnitud de los gastos en los que tuvo que incurrir. A los costos de su curación, se sumaban la dote de Eloísa para su ingreso en Argenteuil, los costos del proceso contra sus agresores y su propio ingreso a Saint Denis, todo lo cual lo había convertido, de la noche a la mañana, en un hombre enteramente desprovisto de recursos económicos (cf. Brost, 1984, 447-448). Pudo, por lo menos, gozar de un corto tiempo de tranquilidad, y lo aprovechó para escribir un tratado de teología titulado *De unitate et trinitate*, que fue expuesto ante un grupo de estudiantes con el que reanudó su actividad docente en un lugar especialmente acondicionado del monasterio.

Pero, al año siguiente, el concilio de Soissons condenó esa obra y obligó a Abelardo a permanecer internado en el monasterio de Saint Médard. Puesto en libertad unos meses después, volvió a Saint Denis,

donde reanudó su actividad intelectual. Sin embargo, sus largas horas en la biblioteca sembraron en él la duda respecto a la existencia histórica de san Dionisio, el patrón de su monasterio. No se le ocurrió mejor idea que comunicar esta duda a sus hermanos de orden, y éstos, naturalmente, enfurecieron y lo echaron de Saint Denis.

VI. LA ÉTICA DE LA INTENCIÓN

Como hemos visto, entre los teólogos del siglo XII había una marcada preocupación por diseñar una formación moral adecuada para sus estudiantes. Uno de los tópicos a los que solía recurrirse en esos esfuerzos era el del auto-conocimiento. Numerosos lugares en la literatura clásica podían ser citados a favor de ese imperativo. Entre los autores cristianos, Boecio y san Agustín avalaban también la idea de que el auto-conocimiento es indispensable para el logro de la rectitud moral.

Pero ¿sobre qué base había de sustentarse este saber sobre uno mismo? ¿Sobre la *auctoritas* y el *usus lengevus* que los tradicionalistas defendían con tanto empeño? ¿O sobre la *ratio* y el *ingenium* dialéctico que enseñaba el maestro Abelardo? Para muchos contemporáneos esta podría no haber sido una disyuntiva excluyente, pero entonces debían responder con claridad a la pregunta por los límites de la razón en el terreno de la teología.

1. *El proyecto ético de Abelardo*

También respecto de esto, la posición de Abelardo fue, sin duda alguna, vanguardista. Atendiendo precisamente a su ética, se ha dicho de él que es «el primer hombre moderno» (Chenu, 1969, 32). Su proyecto en este campo consistió en elaborar una doctrina de la conciencia moral capaz de guiar a los individuos en la tarea de conocerse a sí mismos (cf. Van den Berge, 1975, 142-173). Según Abelardo, la ética cristiana sólo podía pretender ser superior a la ética de los filósofos si se presentaba como una moralidad válida para todos los seres humanos, para lo cual debía ser capaz de demostrar racionalmente su verdad (*Theologia Christiana* II, PL 178, 1179 D).

La estrategia elegida por Abelardo para lograr ese fin fue la de establecer el elemento que ambas formas de entender la ética tenían en común: la convicción de que en la determinación de lo moralmente bueno la intención del individuo representa un papel central. A partir de este suelo común, debía emprenderse una revisión sustantiva del concepto de pecado.

No está claro cuándo concibió Abelardo este proyecto. Hacia 1122 se encuentra todavía sumido en intensas negociaciones con autoridades eclesiásticas y civiles orientadas a obtener permiso para ser monje sin monasterio, cosa que finalmente obtiene al año siguiente. Esto le permite retirarse al campo, en las cercanías de Ardusson, donde funda un asentamiento que bautiza con el nombre de «El Paráclito», en honor al Espíritu Santo.

Tal vez en ese tiempo, mientras recibía un caudal creciente de estudiantes, Abelardo empezó a perfilar su proyecto ético. Tanto los filósofos cuanto el Evangelio enseñan que Dios es el bien supremo del ser humano y que alcanzar este bien constituye la felicidad (*Dialogus* 15-25). Pero hay algo más importante que tienen en común: ambas tradiciones sostienen que el mal se debe evitar por amor a la virtud y no por temor al castigo (*Ibid.*, 1175 A). Eso significaba para Abelardo que en el acto moral importa en primer lugar por qué motivo se hace o se deja de hacer algo, y sólo secundariamente cobra relieve lo que se hizo o dejó de hacer. Sobre esa base, advierte que la intención es el criterio fundamental de la moralidad de las acciones.

El mensaje era muy sencillo. Abelardo les decía a sus estudiantes en «El Paráclito» que si, en todo lo que hacen o pretenden hacer, tuvieran siempre la intención de amar a Dios, tendrían la garantía de estar obrando bien y serían felices. Pero una cosa es creer eso, y otra demostrar la racionalidad de esa creencia. Esta era para él tarea de la ética. En orden a cumplir con ella, Abelardo diseñó una presentación racional sostenida en la práctica de las virtudes como camino hacia el bien supremo. En lo teórico, sin embargo, los elementos básicos propuestos por su diseño se presentan con una cierta dosis de originalidad.

Me parece que esos elementos pueden ser presentados al lector a la manera de una deducción natural. Son, pues, según mi interpretación, los siguientes:

(1) El principio de que el bien supremo del hombre es Dios.

(2) El principio de que el ser humano es libre.

(3) La tesis de que lo moralmente bueno no viene determinado por la acción realizada sino por la intención (*Ethica* 44, 26 ss.).

(4) La tesis de que el pecado se da cuando el individuo consiente (*consensus*) en hacer algo que él reconoce como malo, aun cuando no llegue a plasmar su deseo en una acción.

(5) El supuesto de que los individuos reconocen de antemano qué es moralmente bueno y qué malo, que se sigue de la tesis (4).

(6) El teorema de que la acción como tal es moralmente indiferente, que se sigue de las tesis (4) y (3).

(7) El teorema de que el pecado se determina antes de que la acción se lleve a cabo, que se sigue del teorema (6) y la tesis (4).

(8) La conclusión de que el mal supremo o pecado es consentimiento, y que éste es un menosprecio de Dios (*Ibid.* 4, 27-33; 6, 1-10), que se sigue de los principios (1) y (2), y la tesis (4).

Según esta interpretación, todo el peso del diseño teórico de la ética abelardiana recae sobre la tesis de que el pecado es consentimiento en el mal. Esto es de una gran importancia porque pone de relieve dos cosas cruciales: Abelardo acentúa al máximo el giro que su época ya estaba dando hacia la exploración de la subjetividad, y a la vez se obliga él mismo con esta tesis a abordar una cuestión epistemológica de fondo, que concierne al esclarecimiento y la justificación de lo supuesto en (5). Este es el camino que lo condujo directamente al tema de la conciencia moral.

¿Qué significa decir que un individuo peca cuando pasa por encima de un precepto moral que él reconoce como normativo? La máxima más célebre de Abelardo dice que «no hay pecado a no ser contra conciencia» (*Quod non est peccatum nisi contra conscientiam*, *Ibid.* 54, 26). Esto se halla en consonancia con el planteamiento anterior, pero no puede inscribirse propiamente en la deducción porque lo que Abelardo supone aquí ni es evidente ni está demostrado. Lo que está claro, sin embargo, es que el camino que tiene para consolidar su diseño teórico básico lo ha abierto el concepto de reconocimiento propuesto en (5), es decir, la sugerencia de que ciertas creencias del individuo acerca de lo bueno y lo malo son de alguna manera parte de su conciencia moral.

Esto nos permitiría introducir en un paso:

(4_1) La tesis de que la conciencia moral es la función racional que le permite a los individuos reconocer el bien y el mal en las acciones que proyectan realizar.

Pero una cosa es ubicar a la conciencia moral en el marco general del razonamiento abelardiano; otra muy distinta es haber resuelto la dificultad que la introducción de este paso crea. En efecto, es para cualquiera manifiesto que no todo lo que se halla en armonía con la propia conciencia moral debe ser, por ese solo hecho, moralmente bueno. De ese modo, tal vez sin habérselo propuesto, Abelardo se vio frente al problema central de su ética. Era necesario garantizar que la conciencia moral no estuviera errada.

2. *El desalojo de «El Paráclito»*

Obviamente, ni a Abelardo ni a sus estudiantes les podía pasar desapercibida esta dificultad. Tampoco dejarían de advertirla sus detrac-

tores. Pero lo primero que atrajo la atención de los enemigos de Abelardo hacia él en este periodo de su vida fue la concentración masiva de estudiantes en «El Paráclito». Si ya era un problema controlar la vida licenciosa de los jóvenes en la ciudad, cuánto más en aquel asentamiento precario, de cabañas rústicas, ubicado en medio de la campiña, fuera del alcance de cualquier intento de control y censura.

Los antecedentes de Abelardo no jugaban a su favor. En lo moral, nadie ignoraba su historia personal, no muy edificante por cierto, y más bien reñida con el ideal de la temperancia. En el aspecto de sus enseñanzas, al inicio de su vida monacal había sido procesado por un escrito suyo sospechoso de herejía. Para su desgracia, el receptor de todas estas preocupaciones fue nada menos que Bernardo de Claraval, el gran conductor de Citêaux y, por lo tanto, de la Iglesia entera.

En efecto, durante la Reforma gregoriana la labor de partido político del Papado la había desempeñado la orden de Cluny. Durante aquella lejana y memorable gesta, los monjes cluniacenses fueron un factor decisivo en la confrontación de la Iglesia con el Imperio. Pero en tiempos de Abelardo, Cluny había sido desplazada de las altas esferas de la política papal por la orden de Citêaux, y los cistercienses se habían convertido en una de las fuerzas políticas más poderosas de Europa.

Un dato particularmente relevante para nuestro relato es que los cistercienses no creían que la renovación de la vida espiritual tuviese que pasar por la criba de una razón cultivada a la luz de los autores paganos. Ellos buscaban marcar sus diferencias con Cluny, entre otras cosas, moderando un espíritu renacentista que apreciaba en exceso la lectura de los clásicos, para lo cual habían decidido volver a introducir el trabajo manual en sus abadías. Al cisterciense no le estaba vedada esa lectura; pero debía saber que su ideal de humildad apuntaba más bien a la combinación de lectura edificante y esfuerzo físico. Toda actividad intelectual que no siguiese la *rectissima via sanctae regulae* era una fuente de peligros para la fe (Spahr, LThK X, c. 1383).

Desde luego, la personalidad autosuficiente (Haskins, 1959, 351) de Abelardo no podía reconciliarse con la humildad que los cistercienses predicaban no sólo para ellos, sino para todo buen cristiano. Pero lo que más preocupaba a los monjes era su actividad como maestro en «El Paráclito», porque veían en ella el fomento de la discordia entre los cristianos (cf. Spahr, LThK X, c. 1383). Bernardo de Claraval estaba convencido de que Abelardo era el sembrador de la semilla del caos, y por eso decidió actuar drásticamente contra él (cf. Grane, 1969, 134 ss.).

Así, pues, Abelardo no tardó en ser desalojado de «El Paráclito». Al verse afectado de esta manera, habló de «siniestras intrigas» en su contra, tramadas por quienes llama en su autobiografía los «nuevos apóstoles». Probablemente se refería a dos entusiastas y caritativos jóvenes, Norberto de Magdeburgo —fundador de la orden de Premonté— y Bernardo de Claraval. Lo único que sabemos con seguridad es que éste último estaba, efectivamente, tras su cabeza, y que había llegado a generar tal situación de tensión en Abelardo, que él mismo confiesa haber considerado seriamente la posibilidad de buscar refugio entre los musulmanes (*Historia*, 81).

3. *La época de Saint Gildas*

En 1128, Abelardo es enviado por las autoridades eclesiásticas a un remoto pueblo de la Bretaña, Saint Gildas de Rhuys, en la costa del Atlántico, como abad del monasterio local. En Saint Gildas, Abelardo fue prácticamente un abad ausente. Su gobierno dura aproximadamente seis años, tiempo que él dedica a viajar intensamente. ¿Qué lo ocupaba? Nuevamente, Eloísa.

En efecto, con el transcurrir del tiempo, Eloísa había llegado a ser priora del monasterio de Argenteuil (cf. Borst, 1984, 449). Pero en 1129, por razones, por demás, oscuras, el abad Suger de Saint Denis —monasterio que devino en propietario de Argenteuil— decidió expulsar a Eloísa junto con todas sus monjas. Al enterarse de esta desgracia, Abelardo ofreció inmediatamente los terrenos de «El Paráclito», que eran de su propiedad, para que las monjas pudieran reconstruir su comunidad.

Durante los dos años siguientes, visitó repetidamente «El Paráclito» para ayudar a Eloísa en la construcción de su nueva abadía. Por entonces, la Iglesia romana atravesaba por una de sus peores crisis políticas. Entre 1130 y 1138 hubo dos papas disputándose el solio pontificio. Europa se encontraba dividida por el cisma y las facciones negociaban intensamente la fidelidad de las casas reinantes. Los cistercienses y los canónigos regulares tomaron partido por el papa Inocencio II, exiliado en Francia, y, mediante el ofrecimiento de la corona imperial, lograron finalmente el apoyo del rey Lotario III de Alemania.

Ese pacto significó la derrota política y militar del papa Anacleto, que se hallaba en Roma. El cisma culminó, pero a pesar del triunfo, la posición de Inocencio era insegura y debía ser consolidada en todos los frentes. Es probable que Abelardo haya visitado a Inocencio hasta en dos oportunidades, entre septiembre y octubre de 1130,

cuando el pontífice se hallaba en la Borgoña (cf. Borst, 1984, 450). Junto con Bernardo, Norberto de Magdeburgo y Pedro el Venerable —abad de Cluny—, también Abelardo se contaba entre los partidarios del papa vencedor; aunque la verdad es que él quería entrevistarse con el Papa por motivos más provincianos. Buscaba el reconocimiento oficial de la comunidad de Eloísa en «El Paráclito», cosa que finalmente obtuvo en noviembre de 1131.

A partir de ese momento, pudo volcar su atención a los asuntos de su propia abadía. Dos años le bastaron, sin embargo, para enemistarse de tal manera con los rebeldes monjes de Saint Gildas, que —si hemos de creer en su relato— tuvo que huir el día en que descubrió que intentaban asesinarlo (cf. *Historia*, 92). Era el año 1133. Un vacío en su autobiografía de tres años nos sugiere que probablemente estuvo en Le Pallet, en casa de alguno de sus hermanos, iniciando la redacción de su *Ethica seu liber dictus scito te ipsum*. En 1136, después de diecisiete años, vuelve como maestro a París para dar inicio al último gran acto de su vida: su reaparición en escena como el más famoso filósofo de la cristiandad.

4. *Nuevamente, el amor*

En su *Ethica*, Abelardo afirma que una intención no es buena porque parece serlo sino porque además lo es (*Ethica* 54, 20-21). Como se ve, se trata de una afirmación a todas luces insatisfactoria. Él lo sabía, desde luego, y por eso buscó construir una garantía objetiva —es decir, racionalmente aceptable para cualquier interlocutor— con la cual poder respaldar los juicios sobre el bien y el mal que el cristianismo considera vinculantes. A partir de ese punto, Abelardo estaba obligado a proponer una instancia racional última que impidiese que la ética estuviera a merced de las simples opiniones acerca de lo que es bueno y malo.

De no ser capaz de lograr esa meta, la ética cristiana no podría reformar la ley natural expresada en las obras de los filósofos paganos; y su pretensión de superioridad quedaría sin sustento. ¿Qué camino eligió Abelardo? Apostó por concentrar todo su ingenio dialéctico en una nueva interpretación de la ley cristiana, es decir, de la caridad.

El amor aparece nuevamente en el centro de sus reflexiones, pero esta vez no aquél que le enseñó Ovidio. Es también la época en la que ha redactado su *Historia calamitatum* e iniciado su célebre correspondencia con Eloísa. Con ella discute las tesis principales de su proyecto ético, y ella interviene particularmente en la aplicación de

esos conceptos a la propia experiencia. En el proyecto de Abelardo, la caridad debe, en efecto, garantizar la ausencia de error en la apreciación de las propias intenciones, es decir, en el juicio de la conciencia moral *Historia* 72, 4-16). De ahí se sigue que una conciencia iluminada por la fe y la caridad de Cristo se convierte no sólo en la instancia última de la moralidad que toda conciencia moral naturalmente es, sino además en una instancia infalible.

Sin embargo, para dar sentido a la pretensión de que la ética cristiana reforme la ética filosófica, era necesario reforzar los puntos de encuentro entre ambas y no subrayar aquello que las separa. En ese sentido, puede decirse que el proyecto abelardiano se concibe en fases sucesivas, que son las siguientes: *a*) era necesario hacer ver a través de la dialéctica que una auténtica moral evangélica no podía ser lo que la mayoría de los cristianos practicaban; *b*) debía ser posible exponer mediante la confrontación de preceptos evangélicos y tradición filosófica en qué consiste la auténtica moralidad; *c*) debía poder subrayarse la superioridad de la ética evangélica en contraste con las deficiencias de la ley natural en lo que respecta a la certeza moral y a la piedad.

En todo ello debía garantizarse, además, la racionalidad de la teoría y su conformidad con el sentido de las Escrituras. Pero, como se desprende de todo lo dicho en este ensayo, ésta era una tarea que Abelardo no pudo llevar a cabo con tranquilidad.

5. *La estocada final*

La afluencia masiva a París de estudiantes que querían escuchar a Abelardo inquietaba enormemente a Bernardo y su círculo. En la Pascua de 1140, Bernardo decide hablar directamente con Abelardo acerca de los temas que enseña, conminándolo a abandonar algunas de sus posiciones. Abelardo lo reta públicamente a debate. El debate nunca se llevó a cabo. En su lugar, Abelardo fue nuevamente convocado a comparecer ante un concilio, esta vez en la ciudad de Sens.

Bajo severa presión de Bernardo, las autoridades conciliares condenaron algunas tesis extraídas de las enseñanzas de Abelardo. La condena se pronunció, sin embargo, en ausencia del reo, porque Abelardo había apelado a la sede papal y abandonado el concilio. Su intención era llevar personalmente su caso ante la Curia. Ese sería el último empeño de su azarosa vida. Inocencio II ratificó la condena emitida en Sens y la noticia la recibió Abelardo cuando iba de camino a Roma, probablemente en Cluny. Era la calamidad que faltaba.

Se comprende que los infortunios sufridos por Abelardo interrumpieran la continuidad ideal de sus grandes proyectos filosóficos. En lo

que toca al proyecto ético, Abelardo ya había desarrollado para entonces una parte considerable de sus ideas en su *Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos* y su *Ethica*. Durante los dos años siguientes, proseguiría con el desarrollo de su planteamiento en su *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, obra que quedó inconclusa.

Vista, sin embargo, en su conjunto, la obra ética de Abelardo se concentra excesivamente en la defensa de la racionalidad de la propuesta, debido, sin duda, al peso de la costumbre y al autoritarismo tradicionalista que lo enfrentó. Esas circunstancias impidieron que Abelardo le diera un espacio mayor a las tesis de la tercera fase; tesis orientadas a probar que, en última instancia, su teoría se sostiene, irónicamente, en el mismo principio que la *Carta Charitatis*, la constitución cisterciense, hace aparecer en su título.

Reconciliado con Roma gracias a la intercesión de Pedro el Venerable, Abelardo decidió ingresar a Cluny para el resto de sus días. Su salud, sin embargo, empeoró rápidamente y tuvo que ser trasladado a un lugar con un clima más benigno. Murió el 21 de abril de 1142 en el priorato de Saint Marcel, cerca de Chalon sur Saône. Tenía sesenta y tres años de edad.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Autor y obra*

Brost, E. (ed.) (1984), *Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*, Darmstadt.

Clanchy, M. T. (1999), *Abelard. A medieval Life*, Oxford, 1999.

De Vries, J. (1957), «Abaelard», en J. Höfner y K. Rahner (eds.), *LThK*, Freiburg Br., I, cc. 5-6.

Fumagalli, M. T. (1986), *Heloise und Abaelard*, München.

Grane, L. (1969), *Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter*, Gottingen.

Marenbon, J. (1997), *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge.

Mews, C. (1968), «On dating the works of Peter Abelard»: *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge, 52.*

Misch, G. (1986), *Abälard und Heloise*, Frankfurt a. M.

Monfrin, J. (1962), *Historia Calamitatum: texte critique avec introduction*, Paris.

Santidrián, R. y Astruga, M. (1991), *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid.

2. *Lógica*

Beuchot, M. (1991), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México.

Beuchot, M. (1993), *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México.

De Rijk, L. M. (1980a), «Peter Abälard: Meister und Opfer des Scharfsinns», en R. Thomas (ed.), *Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung*, Trier, 131.

De Rijk, L. M. (1980b), «The semantical impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals», en R. Thomas (ed.), *Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung*, Trier, 139-152.

Fumagalli, M. T. (1964), *La logica di Abelardo*, Firenze.

Henry, D. P. (1982), «Predicables and Categories», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge.

Jacobi, K. (2000), «Peter Abaelard. Unterscheidungswissen», en Th. Kobusch (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 54-66.

Kretzmann, N. (1982), «The culmination of the Old Logic in Peter Abelard», en R. L. Benson y G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, Oxford, 488-511.

Moody, E. A. (1976), *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Westport/Connecticut.

Sichirollo, L. (1976), *Dialéctica*, Barcelona.

Tweedale, M. M. (1982), «Abelard and the culmination of the Old Logic», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 143-157.

3. *Ética*

Bacigalupo, L. E. (1992), *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo*, 1992.

Bacigalupo, L. E. (2000), «Algunas implicaciones políticas de la Ética de Abelardo», en L. A. De Boni, org., *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, 117-134.

Blomme, R. (1958), *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain.

Chenu, M.-D. (1969), *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris/Montreal.

De Gandillac, M. (1981), «Intention et Loi dans l'Éthique d'Abélard», en *Abélard.* Actes du Colloque de Neuchâtel 16, 17 nov. 1979, Neuchâtel.

De Siano, F. (1971), «Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethics»: *The Thomist 35*.

Ernst, S. (1996), *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitiger Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*, Münster.

Gründel, J. (1963), *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster.

Lottin, O. (1927), «Les définitions du libre arbitre au douzième siècle»: *Revue Thomiste 32*, 104-120; 214-230.

Lottin, O. (1942-1959), *Psychologie et morale aux XIIe siècle* I-IV, Gembloux.

Luscombe, D. E. (1971), *Peter Abelard's Ethics*, Oxford.

Peppermüller, R. (1972), *Abaelards Auslegung des Römerbriefs*, Münster.

Rohmer, J. (1939), *La finalité morale chez les theologiens, de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris.
Thomas, R. (ed.) (1970), Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Textkritische Edition, Stuttgart/Bad Cannstadt.
Thompson, R. J. (1937), «The role of the dialectical reason in the Ethics of Peter Abaelard»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 12*.
Van den Berge, R. J. (1975), «La Qualification morale de l'acte humain: Ébauche d'une réinterpretation de la pensée abélardienne»: *Studia Moralia, XIII*, 142-173.
Weingart, R. E. (1970), *The Logic of Divine Love. A critical analysis of the soteriology of Peter Abailard*, Oxford.

4. *Contexto*

Châtillon, J. (1981), «Abélard et les écoles», en *Abélard en son temps*. Actes du Colloque International, Paris.
Duby, G. (1984), *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt a. M.
Duby, G. (1981), *Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser*, Stuttgart.
Ehlers, J. (1974), «Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts», en A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewuâtsein und Fortschrittsbewuâtsein im späten Mittelalter*, Berlin/New York.
Flasch, K. (1986), *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart.
Flasch, K. (1987), *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt.
Fraile, G. (1960), *Historia de la filosofía* II, Madrid.
Haskins, H. (1959), *The Renaissance of the 12th Century*, New York.
Landgraf, «Anselm v. Laon», en *LThK* I, cc. 595-596.
Lértora, C. (2000), «El concepto y la clasificación de la ciencia en el Medievo (siglos VI-XV)», en L. A. De Boni, org., *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, 57-83.
Ovidio (1993), *Amores. Arte de amar*, ed. de J. A. González Iglesias, Madrid.
Ramón Guerrero, R. (1996), *Historia de la filosofía medieval*, Madrid.
Saranyana, J.-I. (1999), *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona.
Schmitt, «Johannes v. Salisbury», en *LThK* V, cc. 1079-1080.
Spahr, «Zisterzienser», en *LThK* X, c. 1383.
Teräväinen, J. (1983), «Ultimate Reality and Meaning in the 12th century»: *Ultimate Reality and Meaning, 6/1*, 22.
Ueberweg, F. (1967), *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II: B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Darmastadt.
Vogel, «Buâbücher», en *LThK* II, cc. 802-805.

GROSSETESTE Y LA LÓGICA CIENTÍFICA

Celina A. Lértora Mendoza

Entre los múltiples tópicos y personajes del nutrido mundo medieval, los comienzos científicos y la figura de Grosseteste van unidos desde hace varios decenios[1]. En este trabajo se intenta una exposición general del aporte del Lincolniense a la teoría y la lógica de la ciencia.

I. EL CONCEPTO DE CIENCIA EN GROSSETESTE

En primer lugar es preciso señalar la novedad del concepto de ciencia del Lincolniense, porque su elaboración fue una de las primeras que tuvo en cuenta el *Organon* aristotélico en su totalidad, es decir, la *Logica vetus*, ya conocida por sus antecesores, y al *Logica nova*, de la cual él mismo fue introductor en la tradición metodológica oxoniense[2]. Esta temprana incorporación determina quizá la falta de una síntesis adecuada de las diferencias semánticas. Por eso, *scientia* no aparece usada en forma unívoca en su obra, requiriendo cada vez una exacta fijación de sentido. Pero eso no significa un uso desordenado o anárquico de las significaciones, sino que no es difícil hallar pará-

1. Además de A. Crombie (1951, 1953, 1961 y 1971) a quien se debe, principalmente, la valoración de este aspecto de la filosofía de Grosseteste, incluso más allá de su más conocida y difundida teoría de la luz, han señalado su importancia, entre otros: Dales (1961), Mc Evoy (1986), Palma (1975) y yo misma (1971).

2. Sobre los escritos lógicos y científicos de Grosseteste, así como de su cronología, varios trabajos importantes permiten hoy hacer afirmaciones seguras: Franceschini (1934), Thomson (1940), Callus (1949, 1961a, 1961b), Russell (1950), y Dales (1961), todos ellos resumidos en Mc Evoy (1983).

metros permanentes dentro de las profundas variaciones contextuales en que aparece.

En una primera aproximación, debemos contraponer *scientia* a *fides* y *opinio*. Éstas últimas recurren a la autoridad por su falta de certeza objetiva. En cambio, el conocimiento científico es autosuficiente y su función es iluminadora. Pero no todos los saberes que se engloban bajo esta denominación tienen igual explicación genética, porque por una parte Grosseteste aplica el *Organon* aristotélico y sus teorías epistémicas implícitas: abstracción, objeto formal y subordinación objetiva. Por otra, su impronta platónico-agustiniana lo lleva a otra división del saber: ciencia de iluminación o intuición y ciencia racional o por deducción. Por lo tanto, mientras que su distinción entre *scientia quia* y *scientia propter quid* puede derivarse de la epistemología aristotélica, las diferencias entre el conocimiento propiamente iluminativo y el racional dependen de otras fuentes no conciliables y esto impide formular una noción unívoca de ciencia y una clasificación comprehensiva de todos los saberes científicos.

Sin embargo, podemos decir que fuera del marco metafísico y de los conocimientos suprasensibles, todo otro saber, según el Lincolniense, proviene de la experiencia y debe ser fiscalizado por ella. Experiencia es para él una actividad del alma atenta a las pasiones del cuerpo, por lo que en esto no necesita una teoría de la abstracción como fundamento del universal científico, pues se ha eliminado la relación directa entre el universal y las imágenes. Grosseteste admite, comentando a Aristóteles, la formación del concepto universal por generalización y luego, por análisis del mismo concepto universal, se llega a la captación de sus elementos. El conocimiento natural es al principio confuso e indistinto, y luego, por separación y división, se tornará claro. Este proceder de lo oscuro a lo distinto es propio de las ciencias descriptivas, pues lo dado es una totalidad en la que aún no se han distinguido partes o elementos. Grosseteste, como Aristóteles, observó que este método no es propio de la matemática, pero como la consideraba ciencia de lo real, explicó la diferencia en razón del objeto.

El universal que es comienzo de la ciencia no es la expresión de la esencia del objeto (como el universal unívoco aristotélico) sino una generalización que abarca con un vocablo una clase de objetos. Cuanto más universal es la clase, más general es la denominación y por ello se aprehende más confusamente al comienzo, cuando todavía no ha mediado el análisis científico (cf. *Com. Octo Physicorum*, ed. Dales, 1963, 1)[3]. El primer paso de la ciencia es, pues, la captación de esta

3. Miano (1954) ha indicado la incidencia de esta explicación de la formación

generalización confusa, en la cual se distinguirá por división, arribando a los principios (*Ibid.*, 2-3). Por eso, interpretando el «principio de ciencia» aristotélico como generalización empírica, no será necesario referirse al universal esencial.

Ahora bien, en el universal inclusivo están contenidas las conclusiones que se extraen de él deductivamente, pero esta explicitación supone que las partes resolutivas resultan más cognoscibles que la totalidad, porque sin este proceso no llegaría a eliminarse la oscuridad de la aprehensión confusa del universal (*Com. Post. Anal.*, ed. Venetii, 1514, I, c. 1 f. 2v)[4]. Cuando este universal confuso se ha explicitado metódicamente, ya estamos en presencia de una proposición científica.

Por tanto podemos decir que se entiende (y aquí entendemos) por *scientia* todo el saber no metafísico (no estrictamente iluminativo, en la concepción de Grosseteste)[5] y por tanto se incluyen diferentes tipos de saberes: descriptivos, causales, formales o deductivos y mixtos.

Las *proposiciones científicas.* Las proposiciones propiamente científicas no tienen que ver directamente con la iluminación divina ni suponen un proceso abstractivo de tipo aristotélico. Por tanto, hay que ver de qué modo se obtienen y qué clase de proposiciones pueden considerarse científicas. La importancia concedida, con razón, a su método científico ha llevado quizá a simplificar excesivamente el cuadro de las diferentes clases de proposiciones científicas.

Para delimitar las diferentes clases de proposiciones científicas tenemos al menos dos vías: según el método de investigación y según el método de verificación. Las dos clasificaciones se completan y aclaran.

Por referencia al *método* tenemos: 1. proposiciones físicas; 2. proposiciones matemáticas; 3. proposiciones intermedias o metodológicas; 4. proposiciones formales o puramente lógicas.

Por referencia a la *verificación* tenemos:

1. Apodícticas, es decir, aquellas que llegan a la verdad en forma indubitable, unívoca y se resuelven perfectamente en sus principios o axiomas. A esta clase pertenecen: *a*) los axiomas o primeros principios de una ciencia, que se intuyen directamente, y los cuasi axiomas,

del universal para su teoría del conocimiento y R. J. Palma (1975) para su concepción acerca de la verdad científica (científica y metafísica).

4. Cf. también la versión crítica de P. Rossi, 1981.

5. L. Baur (1917) ha brindado una exposición de la concepción metafísica de Grosseteste que explica la relación entre la teoría de la luz (su teoría metafísica central) y la formación de los conceptos metafísicos.

que se derivan de los primerísimos axiomas por una inferencia inmediata; *b*) los teoremas que se deducen de los axiomas con resolución perfecta en ellos, y los teoremas que se deducen de igual modo de otros teoremas; *c*) las proposiciones fácticas confirmadas por la experiencia real; *d*) las proposiciones causales explicativas de las proposiciones fácticas confirmadas. Como vemos, salvo este último caso, Grosseteste está bastante cerca de las concepciones actuales.

2. Condicionales o hipotéticas: son aquellas que, si bien integran de hecho el cuerpo científico, es debido más bien a falencias de nuestro conocimiento que a perfección de la ciencia, y el ideal es que alcancen el nivel anterior o queden descartadas. Comprenden los siguientes tipos: *a*) proposiciones descriptivas no comprobadas ni falsadas, es decir, las que integran una teoría física hipotética; *b*) inferencias contrafácticas; *c*) proposiciones cuya verificabilidad es dudosa, no existe o el autor no puede alcanzar todavía (por ejemplo: datos recibidos por tradición, argumentos de autoridad, hipótesis inverificables, etc.). Obsérvese que al último grupo corresponden las proposiciones fácticamente inverificables, dado un cierto estado subjetivo o científico, y no inverificables esencialmente o por sí, pues tales proposiciones no pertenecen la ámbito descriptivo de la ciencia, sino a la metafísica. La no-verificabilidad debida al carácter formal de las proposiciones (por ejemplo, las matemáticas), no es considerada un caso especial, pues Grosseteste, como todos los medievales en general, consideraba que sólo la lógica formal es sintáctica, y que la matemática es ciencia que versa sobre lo real.

Combinando ambas clasificaciones tenemos que:

1. Las proposiciones físicas son apodícticas en sus axiomas, algunos teoremas y algunas comprobaciones, es decir, en su parte más importante, pero la física contiene muchas proposiciones condicionales, especialmente las descriptivas no verificadas y las fácticamente inverificables[6].

6. Muchas proposiciones en las obras científicas de Grosseteste no son verificadas por limitaciones técnicas de su tiempo, y otras tal vez porque él mismo no experimentó en todos los casos, dejándose guiar por la deducción y el experimento mental (cf. Eastwood 1967) o por la tradición (Turbayne, 1969). Casos de proposiciones empíricas no verificadas ni verificables en su tiempo son por ejemplo las que se refieren a su estudio sobre las mareas (cf. ed. en Franceschini, 1952 y Dales, 1962, 1966, y estudio en Dales, 1966 y 1977), y sobre la composición, el movimiento y el efecto de los cometas (cf. ed. en Thomson 1933 y 1957, y estudios en Thomson, 1957). En cambio, son fácticamente inverificables las proposiciones que se refieren a la estructura última del universo, tal como la expone en su obra *De spahera compendium* (ed. Venecia, 1508 y versión editada por Baur) e incluso la parte física y cosmológica que justifica su calendario, en la versión editada por Lindhagen (1916).

2. La matemática goza de una composición privilegiada, pues todas sus proposiciones son apodícticas.

3. Las proposiciones metodológicas y las lógicas son apodícticas en el sentido de los axiomas, pero no siempre por intuición inmediata de su verdad intrínseca, sino a veces por convención (por ejemplo, las metodológicas que determinan ámbitos).

II. EL USO DE ARGUMENTOS

Dentro de la clásica distinción de las obras de Grosseteste en científicas y filosófico-metafísicas, además de los temas, como es obvio, un criterio decisivo para su distinción es el uso de argumentos. Digamos que, en general, las exposiciones científicas son hipotético-racionales críticas, las exposiciones metafísicas son racionales argumentativas. Naturalmente esta denominación sería anacrónica si pretendiera atribuirse a Grosseteste, sólo se trata de caracterizar, en términos actuales, rasgos que efectivamente están presentes en ellas. Y en concreto, el método científico tiene, además, características especiales.

La caracterización general de las obras científicas es hipotético-racional crítica porque su esquema es el siguiente: 1) supuesto un fenómeno, objeto de la ciencia, cuya existencia se ha constatado, o cuya existencia (posible) se trata de verificar: en ambos casos se trata de asignar una explicación necesaria; 2) se establecen las hipótesis posibles; 3) se critican. Es preferida la hipótesis que resista mejor los argumentos contrarios, o que pueda presentar más argumentos a su favor, o ambas situaciones, lo que constituye el mejor caso de hipótesis científica. En cambio, las exposiciones metafísicas son argumentativas porque, aunque también emplean argumentos lógicos, no son «críticos» en el sentido anterior, es decir, no se usan en relación a una hipótesis sometida a examen decisorio, sino que más bien constituyen refuerzos teóricos de una explicación. Por eso generalmente toman la forma de argumentos de congruencia o de confiabilidad, y se asemejan a las argumentaciones de tipo tópico, o sea, que suponen un consenso inicial sobre las premisas, y sin elaborar para ellas una verdadera contraprueba de validez.

El uso simultáneo de ambos tipos de argumentaciones en obras diferentes, escritas más o menos contemporáneamente, demuestra que Grosseteste no establecía una jerarquía absoluta entre ellos, pues de lo contrario habría preferido un único método expositivo para todos los casos. Hay que advertir también que los textos no nos autorizan a suponer que un modo expositivo condujera a «verdades» de rango onto-

lógico frente a otras que sólo lo serían *quoad nos*. En efecto, aún en los casos en que esta distinción se hace, siempre se tiene en cuenta que el intelecto alcanza por la ciencia una verdad «verdadera» (valga la redundancia) aunque sea defectiva en el sentido de que no posee en sí misma el fundamento, que sólo puede dárselo la verdad divina. Tampoco puede hablarse de una teoría de la doble verdad porque las verdades de la ciencia son realmente proposiciones descriptivas del universo, aunque no sean absolutas ni se fundamenten en sí mismas, ni sean como tales (como verdades adquiridas por el hombre) eternas e inmutables, sino que siempre están sujetas a revisión por causa del error. En cambio, las verdades metafísicas, que también son descriptivas del mundo, las superan en cuanto son absolutas, inmutables y no falsificables. Grosseteste no advirtió que en realidad la falta de un método de falsación es más bien una carencia epistemológica, ni supuso que una disciplina sin tal posibilidad sea un tipo disminuido de conocimiento. Al contrario de la mentalidad moderna, que considera el saber científico como prototípico, Grosseteste sólo lo aplicó como bueno en el ámbito de la realidad física; en su metafísica siguió la tradición altomedieval en que se inscribió su formación[7].

Pero esta distinción metodológica es un punto importante en la historia de la lógica y la metodología de la ciencia, porque permite distinguir sin ambigüedades el marco teórico en que se desarrollan las teorías. Grosseteste distinguió la ciencia de la metafísica, temáticamente, de un modo mucho más radical que Aristóteles. En la obra del Lincolniense, son pocos los temas físicos que pasan a formar parte de su metafísica (al contrario que el Estagirita, que retoma casi todos en ambos niveles). No encontramos en el Lincolniense tratamiento metafísico de la mayoría de las cuestiones que aborda en sus obras científicas y en los comentarios a la física aristotélica. Los temas físicos que aparecen en ambos niveles son los concordatarios, como sucede en *De operationibus solis*, que constituyen un caso muy especial. Las referencias metafísicas que aparecen en la obra física no forman parte de su entramado argumentativo, sino que son sólo reforzamientos tópicos.

La diferencia argumentativa, pues, puede establecerse en dos casos: temas entre sí relacionados y temas no relacionados.

7. Sin embargo, pueden señalarse en la obra física algunas intersecciones con las teorías metafísicas, en especial cuando se trata del origen y estructura del universo, como es el caso de los Libros VII y VIII de la *Physica*. Aunque Grosseteste no comentó la *Metaphysica*, introduce algunas ideas (críticas) sobre la concepción aristotélica con ocasión de su comentario físico (cf. Dales, 1957 y 1963) como se verá más adelante, en «temas relacionados».

1. *Temas relacionados*

Estos temas se reducen a los aspectos más generales de la física aristotélica, que Grosseteste trató en el *Commentarius* y en algunos opúsculos. Sobre ellos no hay propiamente una aplicación consecuente del método científico, sencillamente porque la materia no lo permite. Veamos un ejemplo: comentando el libro VIII de la *Physica* (Bk 255 a ss.) en los argumentos que demuestran la existencia de motor y móvil aun en el caso de los auto-motores se plantea «de qué modo es posible que una cosa continua uniforme se mueva verdaderamente a sí misma [supuesto o fenómeno a explicar]. Pues en cuanto es uniforme no puede tener verdaderamente un motor distinto del móvil y por tanto no se movería si no se moviese lo mismo a sí mismo, lo que es imposible. Pero en cuanto el motor es distinto del móvil, según la definición o según el lugar, esto puede mover y aquello ser movido. Por lo tanto, ninguno de tales [cuerpos] simples se mueve a sí mismo [crítica racional]» (*Com. Octo Phys.* ed. Dales, p. 135).

Tenemos aquí una exposición científica de la propuesta aristotélica. Pero estos mismos temas pueden inscribirse en un marco distinto: el de la eternidad del movimiento como problema metafísico. En este caso se abandona el procedimiento anterior, pasando a una reflexión crítico-argumentativa. En el opúsculo *De finitate motus et temporis* que Dales publicó al final del *Commentarius*, Grosseteste sigue otro criterio argumentativo: luego de reseñar los argumentos aristotélicos sobre la eternidad del mundo y el tiempo, procede a su «crítica metafísica». Veamos un ejemplo de este procedimiento, rechazando el argumento aristotélico de que todo instante es medio entre el pasado y el futuro:

> Digo que esto es falso: *todo instante es medio entre el pasado y el futuro*, sino que hubo un primer instante del tiempo y quizá habrá uno último, así como hay puntos extremos de una línea, aunque Aristóteles, Averroes y otros expositores lo tengan por improcedente. Pero sin duda ellos no tienen una demostración de esto, sino que sólo la imaginación de la perpetuidad e infinitud del tiempo les hace afirmar esta falsedad. Y también es falso lo que dicen los expositores de Aristóteles, que como en el movimiento circular no hay un primero, tampoco en el tiempo. Pues sí hay un primero en el movimiento circular: es evidente que toda parte no esférica circularmente movida tiene un inicio de su movimiento propio. [...] En tal movimiento por sí [el circular] se puede tomar un comienzo y su inicio es la disposición del cielo en su lugar, el que tuvo en su creación, del cual, después de la creación, se mueve constantemente accediendo a otros lugares, de modo que al final de cada revolución el cielo vuelve a su primer lugar (*Com. Octo Phys.* ed. Dales, p. 135).

Este texto es un caso de exposición metafísica destructiva de una teoría. Veamos las diferencias con el caso anterior. En primer lugar, no se parte de un hecho cuya causa se busca, sino de una proposición que se considera falsa sin tener todavía la prueba de su error. Para probar su falsedad hay que demostrar que su contradictoria es verdadera. Obsérvese que Grosseteste se limita a indicar que los oponentes no han demostrado su proposición, sino que sólo la han «imaginado». En cuanto a su propia posición, es una alternativa a la cual añade una argumentación reforzadora pero que por sí no falsifica la proposición contraria. En la práctica metodológica de las disciplinas descriptivas, lo que corresponde es demostrar la falsedad de una proposición para deducir la verdad de su contradictoria, porque si bien desde el punto de vista sintáctico ambas inferencias inmediatas son correctas, no es lo mismo en relación a su referencia semántica. Las proposiciones universales requieren un infinito número de confirmaciones para asegurar analíticamente su verdad (lo que es imposible), mientras que una sola contrastación demuestra su falsedad. Por lo tanto, los argumentos para «demostrar» positivamente una proposición descriptiva siempre corren el peligro de dejar fuera el caso crucial. Grosseteste aplica implícita y parcial pero indubitablemente esta idea en sus trabajos científicos, donde se preocupa por las refutaciones en sí mismas. En cambio, las falsaciones de su metafísica siempre están en función de una verdad previamente afirmada o «demostrada».

2. *Temas no relacionados*

Naturalmente en este caso no podemos hablar de una verdadera comparación entre los dos tipos de argumentos, sino que más bien se trata de mostrar sus diferencias.

Los trabajos metafísicos contienen muchos ejemplos de argumentación afirmativa con reforzamientos retóricos o tópicos, con uso de formas silogísticas fuertes. Por ejemplo en *De luce*, para mostrar que la luz es la primera forma corporal, parte del principio tópico (lo que conceden los sabios) de que lo mejor y más excelente en lo corpóreo es lo más cercano a las formas separadas y de allí deduce que es la luz, por un silogismo en *Barbara*, y a partir de allí explica la formación del universo como una expansión esférica de la luz (*De luce*, ed. Baur, 1912, 52 y 56).

Al contrario de la explicación científica, que es un modo posible de comprender un fenómeno, la explicación metafísica sobre el origen del universo es definitiva. Por la misma razón, el mundo es así y

no de otra manera. Aunque en un orden ontológico absoluto el mundo sea contingente en cuanto emanado de la libre voluntad divina, nuestro conocimiento de él a través de la intuición metafísica lo capta en cuanto necesariamente es lo que es.

En otros textos tenemos así justificados otras proposiciones metafísicas, como la explicación de la gradación de perfecciones (*Ibid.*, 57), las perfecciones divinas[8], la presencia vivificante del alma en el cuerpo como Dios en el universo[9].

En otros casos el argumento metafísico es sólo de congruencia. Es decir, supuesta una verdad recibida por vía extrafilosófica (generalmente por fe, o por declaración dogmática de la iglesia) es necesario aclarar en qué sentido debe entenderse la afirmación y por qué no es imposible, contradictoria o improcedente. El papel del argumento filosófico, en este caso, se reduce a mostrar la posibilidad del hecho cuya existencia se afirma previamente. Nótese que en ningún caso se pregunta si ese hecho existe (por ejemplo, la acción local de los ángeles) mientras que en el terreno físico esta pregunta es fundamental (por ejemplo se pregunta si existe el vacío o el infinito). Nunca se trata, en metafísica, de verificar la existencia del objeto, sino de explicar la esencia o el modo de producirse o de operar que tiene una realidad. En el caso de las operaciones angélicas, la técnica argumentativa es la siguiente: supuestas ciertas actividades angélicas, como cambiar de lugar, o estar en el cielo o en el infierno, etc. se explica de qué modo esa actividad se diferencia de la ubicuidad divina, cuáles son sus alcances conceptuales y la recta interpretación de los textos bíblicos —si los hay— o dogmáticos (*De intelligentiis*, ed. Baur, 1912, 117).

Estos casos y otros que podríamos agregar, muestran una cierta configuración argumentativa que se caracteriza por el uso instrumental de nociones filosóficas, por el reforzamiento argumentativo y por la consideración de todas las proposiciones como apodícticas. Este modo de proceder se mantiene constante en las obras que he llamado «metafísicas» (o mejor metafísico-teológicas y por supuesto en las estrictamente teológicas), sin diferencias cronológicas.

En cambio el lenguaje de los escritos científicos no sólo es diferente en conjunto, sino que muestra una inclinación leve pero sostenida hacia el acento en el aspecto objetivo, experiencial y la ubica-

8. Dios debe de ser lo más perfecto, por consiguiente será el más sabio, el más bueno, etc. Cf. *De unica forma omnium*, ed. Baur, 1912, 108.

9. Se trata en este caso de un argumento de reforzamiento, con un uso analógico que no responde a una teoría precisa de la analogía, sino a una cierta intuición de semejanza. Cf. *De intelligentiis*, ed. Baur, 1912, 114-115.

ción sistemática del fenómeno dentro de la disciplina, y ésta en el contexto más amplio del saber físico. Los argumentos científicos tienden a señalar fundamentalmente las causas explicativas de los fenómenos. En una primera etapa científica no hay todavía más que examen de las hipótesis favorables de modo crítico, y sólo posteriormente se va introduciendo el criterio de falsación de hipótesis contrarias. El *De sphaera* es un ejemplo claro de este tipo de argumentación completa; se indica el fenómeno y se señala la causa, por ejemplo de la desigualdad de los días naturales (*De spahera*, ed. Baur, 1912, 20-21), del movimiento aparente del cielo (*Ibid.*, 13), de las lunaciones (*Ibid.*, 30), etc.

En esta primera etapa, la argumentación fundamental es el silogismo afirmativo o negativo de la primera figura. En etapas más evolucionadas la argumentación es más compleja, incluyendo la confirmación experimental y la determinación causal conexa, como veremos luego. Pero ahora, y para mostrar la diferencia con el otro tipo de argumentación, veamos dos casos.

Uno es la explicación de las mareas. Buscando una hipótesis de un fenómeno establecido, se postula como hipótesis suficiente de la elevación de las aguas en pleamar la atracción de la luna. Esta hipótesis se refuerza en el caso de la bajamar coincidente con el alejamiento de la luna y la producción del mismo fenómeno en el lugar opuesto. Y esto también explica que en el día se produzca dos veces el mismo fenómeno (*De impressionibus aeris*, ed. Baur, 1912, 48). En este caso no encontramos crítica de otras hipótesis sino afirmación y prueba positiva de la hipótesis escogida.

El otro es la explicación de que el agua profunda es más cálida que la superficial, fenómeno para cuya explicación se postula la reflexión de los rayos incidentes en el agua y que, descendiendo a través de un fluido transparente, provocan aumento de calor en el punto de reflexión (*De proprietatibus elementorum*, ed. Baur, 1912, 88). Aunque la causa propuesta es incompleta e insuficiente, el fenómeno de la reflexión parecía explicación adecuada, a falta de otras hipótesis mejores. Por lo demás, la causa asignada permite la comprensión de una serie de fenómenos relacionados, como el congelamiento superficial, el movimiento de los peces, etc.

Los ejemplos mencionados muestran la diferencia de enfoque entre los textos científicos y los metafísicos, desde el punto de vista de su argumentación en general. Pero como los recursos lógicos formales son aplicables a cualquier materia, la lógica científica del Lincolniense no puede caracterizarse sólo por una diferencia general y el uso de recursos lógicos formales (que son comunes).

Por tanto, además de esta caracterización general, debemos avanzar más en los recursos específicos de la lógica científica de Grosseteste, en dos aspectos: la lógica de la investigación (la *via inventionis*) y la lógica de la verificación (*via resolutionis*). Dedicaremos los siguientes acápites a estos temas.

III. LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

La lógica de la investigación científica tiene varios aspectos. En primer lugar, para investigar una ciencia es necesario fijar su objeto y delimitar su campo, esto es lo que permite decidir qué tipo de abordaje teórico (qué metodología) es la adecuada. Las ciencias se integran pues, con proposiciones metodológicas que definen y fijan su objeto, su ámbito y su método de investigación, y además con todas las proposiciones de contenido científico.

1. *Las proposiciones metodológicas*

No hay en Grosseteste una teoría sobre ellas, y ni siquiera una explicitación de las mismas. Pero su uso es importante porque ellas son las que permiten definir el concepto y alcance de las otras. En varias ocasiones se refiere a la fijación de ámbitos científicos, pero en la mayoría de ellas se trata solamente de una indicación del mismo. Por lo tanto, es necesario reconstruir su pensamiento implícito al respecto.

La existencia de proposiciones metodológicas que delimitan ámbitos científicos queda atestiguada en el uso. Grosseteste afirma, por ejemplo: «Corresponde al óptico y al físico investigar el arco iris» (*De iride*, ed. Baur, 1912, 72), «Puesto que compete al físico conocer las causas de los entes físicos, y el azar y la fortuna parecen ser causa de muchos entes físicos, corresponde que investigue acerca de ellos» (*Com. Octo Phys.*, ed. Dales, II, 42).

Además, Grosseteste tiene claro que este tipo de proposiciones integran la ciencia física, pero no en el mismo sentido que las otras, las de contenido. De allí que al exponer la distinción entre física, metafísica y las disciplinas subordinadas a ambas, en el *Commentarius in Octo Physicorum*, tematiza explícitamente sobre esta clase de proposiciones. Estas proposiciones se exponen en el *Commentarius* porque éste sigue el orden del texto aristotélico, y porque en realidad integrarían un capítulo introductorio de la física, cuya parte general es precisamente esa obra del Estagirita. Sin embargo, no son proposiciones propiamente físicas, como se ve porque Grosseteste no sólo

las excluye de su enumeración de conclusiones de la ciencia, sino y sobre todo porque es explícito en el sentido de que estas ciencias que considera (la física y la matemática) son descriptivas de la naturaleza pero de diverso modo, es decir, que tienen distinto método, y esta diferencia (con el enunciado que la expresa) integra la ciencia misma (*Ibid.*, 35-36). Así, la matemática demuestra abstrayendo la magnitud del movimiento y la materia, mientras que el físico demuestra considerando el movimiento y la materia, y la astronomía resulta una ciencia «intermedia» o «mixta» porque en parte coincide con el método de la física y en parte con el de la matemática (*Ibid.*, 37). La teoría de la distinción de las ciencias, que Grosseteste toma de Aristóteles, se completa con la teoría de la subordinación entre ellas, para lo cual usará sus conceptos de *scientia quia* y *propter quid.* En el caso antes mencionado, resulta que la cantidad, que es el predicado en las proposiciones físicas, es sujeto en las demostraciones matemáticas, pues ella se ocupa formalmente de la cantidad. Más cerca aún están la física y la astronomía, pues en ambas los cuerpos físicos o naturas concretas son sujeto y predicado; sólo difieren en el carácter epistemológico de las inferencias. La física demuestra en cuanto los fenómenos se siguen necesariamente de la natura; es por tanto explicativa causal en sentido absoluto o *propter quid*; en cambio la astronomía prescinde de ello. Obviamente nada impide que la física se constituya como la teoría general científica de las disciplinas físicas particulares.

Otro aspecto de la conexión es la posibilidad de describir un comportamiento físico con instrumental matemático. Grosseteste analiza esto a propósito del estudio de la «línea luminosa» (el haz de luz): es posible estudiar matemáticamente las propiedades de una línea luminosa y ese conocimiento será adecuado al sujeto *porque* la estructura del rayo de luz es tal que ciertos accidentes (propiedades) le son propios en cuanto línea (cantidad pura) y otros en cuanto luminosa o centelleante (*Com. Octo Phys.*, ed. Dales, II, 37-38). En ambos casos el estudio es físico, pero en el primero el conocimiento se inserta en el contexto físico a través de una formulación matemática.

Las proposiciones que fijan los ámbitos objetivos que corresponde tratar con determinado método son llamadas por Grosseteste «proposiciones intermedias» (las que Burley llamará luego «lógica aplicada»). El carácter y pertenencia de este tipo de proposiciones le causó alguna perplejidad. En principio admite que, en cuanto nivel lingüístico, ellas no pertenecen al mismo que la ciencia correspondiente. Y si bien no corresponde a la ciencia (material) fijar su ámbito, tampoco a la lógica pura, que es formal. Por eso señaló la existencia de este

tipo de proposiciones, que llamó «intermedias», puesto que si bien no son físicas (no describen entes físicos) están más relacionadas con esta ciencia que con cualquier otra. Este es un caso distinto al de la subordinación de las ciencias, pues entre lógica (metodológica) y física se da una relación como entre lo determinante y lo determinado. La lógica material fija el ámbito y provee de reglas de inferencia; la ciencia física aporta los contenidos materiales.

Hay dos tipos de proposiciones metodológicas:

a) Las proposiciones que fijan ámbitos científicos y determinan métodos o reglas. Es el caso de las proposiciones antes mencionadas sobre el arco iris, el azar y la fortuna, las que adscriben a la física el estudio del infinito[10], etc.

b) Proposiciones nominales, es decir, las que definen los conceptos formales indemostrables. El uso de estos conceptos se reduce al *Commentarius* donde se tratan los temas generales de la física. Pareciera que sólo en este marco cobra sentido su introducción, porque resultan presupuestos teóricos de desarrollos posteriores. Son casos de este tipo de proposiciones, la primera definición de *natura* de Aristóteles (*Ibid.*, 31-32), la de azar (*Ibid.*, 42), la de movimiento (*Ibid.*, 49), vacío (*Ibid.*, 84) y tiempo (*Ibid.*, 86), todas tomadas del texto aristotélico.

2. *Proposiciones materiales o de contenido*

Las proposiciones físicas (englobamos aquí todas las descriptivas de la naturaleza, en general) son las que integran el *corpus* de la ciencia propiamente dicha y constituyen específicamente sus leyes. Grosseteste tampoco ha explicitado una teoría al respecto, sino que más bien se ha guiado por una cierta intuición de los problemas, no del todo ajena —como en el caso del *Commentarius*— a la necesidad de ordenar textos de otro autor.

Los tipos de conclusiones o leyes físicas cuyo carácter propio y diferente reconoce Grosseteste, sobre todo en relación a la obra de Aristóteles, son los siguientes:

a) *Enunciaciones de principios explicativos.* Son las conclusiones más importantes de una teoría general física, que se hallan en los primeros libros del *Commentarius in Octo Physicorum*: conceptos de materia, forma, privación, causa, movimiento, etc.

10. «Esta proposición: que corresponde al físico investigar el infinito, no es puramente física, sino que, como se dijo de otras antes, es intermedia entre la física y la lógica» (*Com. Octo Phys.*, ed. Dales, II, 53).

b) *Definiciones esenciales*. Son descripciones científicas obtenidas por método físico. Son generalmente conclusiones derivadas de los principios explicativos por aplicación a la observación de lo real. La mayoría de las elaboraciones propias de sus obras originales y de los comentarios a Aristóteles corresponden a este tipo. También en relación a estas definiciones propone la aplicación del método analítico-sintético, la verificación empírica y la matematización.

c) *Enumeraciones completas*. Son descripciones lógicamente cerradas, por análisis de todos los elementos componentes. Implica el uso exclusivo de la parte analítica del método. Ente los temas generales tenemos la determinación y estudio del número de las causas, las clases de cambio y de los elementos. En los temas especiales hay muchos ejemplos; los más importantes son: el número de las esferas celestes, los cometas y las zonas de la tierra.

Estas enumeraciones no tienen todas igual estructura, fundamento y valor. El número de causas y de clases de movimiento, aunque en su origen tuviera base inductiva y experiencial, ya desde Aristóteles se justificaba apriorísticamente, por análisis total de las posibilidades lógicas. En cambio, el número de los elementos, de las esferas y de los cometas, nunca logró una sólida fundamentación analítica y por ello había dificultades para adaptar los hechos a los esquemas. En definitiva, cuando el avance científico demostró su incompletud, fueron rápidamente abandonados. Pertenecían más propiamente a la ciencia que a la filosofía natural y siguieron sus pasos. Grosseteste no hizo una distinción entre estos dos tipos de enumeraciones y las consideró por igual lógica y fácticamente completas.

d) *Proposiciones negativas*. Son las que enuncian que un fenómeno hipotético no se da en la realidad. Por ejemplo, al tratar el vacío, observa que tal fenómeno es inexistente porque la noción carece de sentido físico, aunque pueda tener sentido matemático (*Ibid.*, 84).

Digamos, en general, que estas diversas clases de proposiciones científicas tienen también diversos modos de verificación. Las tres primeras clases admiten —o deben admitir— alguna forma de constatación empírica directa. Grosseteste no consideró la idea de que los primeros principios explicativos no sean empíricamente verificables. En cambio, admite sólo una constatación indirecta para las negativas, no bastando el recurso de exigir al adversario la mostración del fenómeno en forma positiva. Así, cuando se afirma que el vacío no existe, ello no significa que no exista de hecho aquí y ahora, contingentemente. Tal proposición no tendría valor científico. Significa que el vacío no puede existir, porque la suposición de su existencia lleva a contradicción con lo ya establecido como verdadero.

Las argumentaciones científicas conducen a una conclusión científica. Pero no todas las proposiciones que pertenecen a una ciencia son conclusiones, sino sólo aquellas que responden a una pregunta o problema unitario. Por lo tanto, habrá tantas conclusiones —o leyes, en nuestra moderna terminología— cuantas sean las noticias unitarias que se puedan obtener, aunque se refieran a un mismo fenómeno o «estado de cosas» y aunque puedan resumirse y expresarse lingüísticamente en frases más complejas. Estas noticias unitarias son llamadas por él «conclusiones finales». ¿Cómo se distingue una conclusión final de una intermedia, puesto que en realidad todas las afirmaciones se apoyan y se escalonan entre sí?[11] Aunque esto no se explicita, es posible colegir que sólo cuando se han cumplido todos los pasos del método se tendrá una conclusión científica demostrada; de lo contrario tendremos solamente una descripción parcial del fenómeno. Es decir, que Grosseteste tiene la intención de conceder categoría de conclusión científica sólo al resultado final de una pregunta o problema, pero no a los pasos intermedios.

Las proposiciones o conclusiones científicas se presentan como «proposiciones atómicas» de la ciencia, indescomponibles en menores unidades con significación epistemológica, pero susceptibles de ampliación por agregación, dando así lugar a proposiciones «moleculares» o «teorías», cuya verdad dependerá, como es claro, del valor de verdad de sus componentes. Por lo tanto, entendemos que para Grosseteste lo sometido a contrastación es la proposición atómica, la unidad de sentido en la descripción científica del mundo. Establecer concretamente cuáles son estas unidades es trabajo del científico, pero también del lógico.

Por las mismas razones, la negación o discusión de una de las proposiciones atómicas no implica necesariamente la discusión o negación de las restantes, por lo que cada una tiene como propio y exclusivo de contenido descriptivo. En esta idea hay un uso no explicitado de los principios de la lógica proposicional. En efecto, si cada proposición es una síntesis de una anterior y un elemento nuevo, la totalidad de las proposiciones es una proposición molecular conjuntiva, que sólo será verdadera si lo son todos sus componentes: pero considerándolos aisladamente, la falsedad de alguno no implica la de los demás.

11. El tema es visualizado por Grosseteste cuando observa que Proclo, quien también enumeró las conclusiones de Aristóteles (para el Libro VII, único caso de correlación que hace el Lincolniense), las enumera de manera distinta (*Com. Octo Phys.*, ed. cit., 116).

III. LA TEORÍA CIENTÍFICA

Un conjunto de proposiciones atómicas encadenadas lógicamente, constituyendo una proposición molecular que dé respuesta a un problema científico, es una teoría. Para arribar a esta teoría es necesario usar un método que asegure su rigor epistémico. Por otra parte, el conjunto de teorías así obtenidas se ordena según ciertos parámetros lógico-epistemológicos. Tenemos así dos aspectos de la teoría científica; el método de obtención y las relaciones entre teorías.

1. *El método científico*

La propuesta metodológica de Grosseteste sobre el método de investigación presenta novedades significativas con respecto a la tradición que recogía la visión griega de la ciencia. La ciencia griega se basó fundamentalmente en el método demostrativo y el procedimiento de explanación. Por eso su mayor logro fue la formulación de un sistema geométrico. Los temas de la ciencia fáctica no se distinguen de los propios de la filosofía sino por la mayor generalidad de las construcciones de esta última. Grosseteste recoge intuiciones de su tiempo y formula tres propuestas novedosas: 1. una teoría de la inducción científica; 2. una teoría de verificación y falsación experimental y 3. la matematización de los resultados de la investigación física.

1.1. *El método analítico sintético*

La lógica de la ciencia se integra, según Grosseteste, con un método adecuado para captar la complejidad de los hechos. Su concepción consiste básicamente en decomponer un fenómeno en sus elementos a fin de analizarlos separadamente y luego recomponer la totalidad mediante la comprensión de la «forma» o causa del mismo, es decir, el *propter quid*. Esta idea está expresada en forma general y teórica en sus comentarios a Aristóteles. El avance fundamental de esta elaboración, más allá de su vaguedad e imprecisiones, es haber logrado un desarrollo a partir el dato. Esto supone la necesidad de una doble vía para la captación adecuada del fenómeno y para su fijación conceptual. Por eso, desde un punto de vista se parte de lo más simple y se va a lo complejo, mientras que en otro sentido sucede a la inversa (*Com. Post. Anal.* I, c. 1, 1514, f. 2 v, a). El resultado del análisis está pre-contenido (*precognitum*) en una noción anterior, más amplia, confusa y general de la cual se parte y a la cual ha de volverse al

término del proceso sistematizador[12]. Obsérvese que en este paso del método se supone una intuición intelectual del científico acerca del modo concreto de resolver el problema.

La distinción entre la investigación que procede de los efectos a las causas (desde la primera experiencia confusa a sus principios) y la investigación que opera a la inversa está tomada de Aristóteles, que la expone al comienzo de la *Physica* (Bk 184 a 10- 24). A la *via cognoscendi* presentada por Grosseteste para la ciencia natural pertenece el estudio de la primera materia y la primera forma, como principios de los cuerpos naturales. Esta doble vía consta de una primera parte, en lo fundamental coincidente con Aristóteles, y otra producto de su propia elaboración metodológica. La noción más universal y confusa de la cual se parte no requiere más que la intelección del sentido del nombre, es decir, la significación o definición nominal. El análisis posterior distinguirá sus especies. Por lo tanto, en la *via cognoscendi* del fenómeno, la experiencia (y la experimentación) entran en dos momentos: al comienzo, como dato cuya mención corresponde a una noción universal confusa, y al final, como verificación. La experiencia inicial no resulta significativa sino en la medida en que es presentada a través de un esquema teórico.

Por eso no debe confundirse el llamado «método experimental» de Grosseteste con su propuesta de verificación empírica. La vía de la *resolutio-compositio* no es un método experimental en el sentido de experiencia pura, o de experiencia exclusivamente inductiva, tal como se entendió dos siglos después (y que ya está descartada en la metodología científica). La inducción no sólo es una etapa, sino que ella misma supone previamente al menos un análisis lógico o encuadre teórico dentro del cual ubicar el fenómeno. Y la verificación empírica, por su parte, es la comprobación ulterior de un resultado teórico anterior (sistemáticamente).

Este doble proceso ya fue señalado por Aristóteles, y Averroes vio su importancia[13], pero Grosseteste le da una formulación general y lo presenta como propuesta definitiva de metodología física: el conocimiento del fenómeno físico se integra con una vía analítica, va

12. Dice el texto latino: «Est autem precognitionis et cognitiones duplex via, scilicet a simplicioribus incomposita vel e converso [...] Utreque enim per prius nota faciunt doctrinas [...]» (*Com. Post. Anal.*, c. 1, 1514, f. 2 v, a). La misma idea se repite en *Com. Octo Phys.* I, ed. Dales, 1-3.

13. Cf. Crombie, 1971, 57, n. 1. Este autor observa cierta analogía entre la propuesta de Grosseteste y la de Averroes, quien pudo ser fuente del *Com. Octo Phys.* pero no del *Com. Post. Anal.*, pues el Lincolniense no lo conocía al tiempo de su composición.

de lo más evidente para nosotros a lo más inteligible según natura, mediante el análisis; y una vez adquirido ese conocimiento, se explican los fenómenos por reducción a sus causas.

El método de *resolutio-compositio* se presenta como una combinación de inducción y deducción, pero no sólo en su sentido puramente lógico, sino aplicado. El primer paso consiste en elaborar una definición «nominal», o sea, una correlación semánticamente significativa entre una denominación y/o descripción y un conjunto de hechos. Esta definición describe las conexiones empíricas entre el hecho observado y una causa probable atribuida. Estas definiciones no causales son generalizaciones empíricas y su función es enumerar una colección de atributos del objeto o fenómeno a explicar.

La *resolutio* implica un momento complejo en que juega la «intuición científica», o capacidad de distinguir en el análisis o experiencia lo relevante de lo que no lo es. Es también el momento de establecer las causas posibles. Este proceso no es ni puede ser deductivo, y su único presupuesto es el principio de causalidad: a todo evento debe corresponder una causa unívoca. Esta peculiaridad del método físico, por otra parte, permite distinguirlo del matemático, aún cuando los resultados de una investigación física sean matematizables. La *resolutio* no es una búsqueda al azar, sino que supone un previo marco teórico que incluye dos principios: el de uniformidad de la naturaleza y el de economía. El primero, que toma de Aristóteles[14], es que lo semejante produce lo semejante: las cosas siempre producen su operación conforme a su natura (*De generatione stellarum,* ed. Baur, 1912, 32). A partir de este presupuesto, el método funciona así: si dos objetos tienen natura semejante, producirán efectos semejantes; por tanto, si observamos efectos semejantes, deducimos que los objetos en cuestión tienen natura semejante, de lo contrario no. Es el esquema de sus investigaciones sobre fenómenos naturales constantes, como los efectos del calor solar o de las mareas. El principio de economía, también implícito en las obras aristotélicas, indica que la naturaleza obra según la vía más directa, por lo cual todo fenómeno debe explicarse por el menor número posible de principios (*De lineis, angulis et figuris*, ed. Baur, 1812, 60-62). Ambos principios orientan la *resolutio* proporcionando un método de ordenación de resultados por progresiva eliminación. Por eso con estos elementos es posible construir un modelo teórico, tal como lo hace él mismo para el fenómeno del arco iris (cf. Crombie, 1961, 105).

14. *De gen. et corrup.* II, 10, Bk 336 a 27 ss.

Además de estos principios generales, todo marco teórico supone algunos principios a partir de los cuales se ordenarán las experiencias. El «hecho» no es un dato bruto, sino un dato previamente ordenado a una búsqueda científica. La teoría que sirve de marco a la resolución de problemas se organiza sobre dos bases o momentos: *a*) la idealización de un hecho de experiencia (esquema teórico); *b*) su coordinación con un determinado tipo de proceso físico. Sin embargo, hay un cierto hiato entre el modelo teórico y su aplicación, porque Grosseteste no logró superar del todo el nivel imaginativo originario de las experiencias virtuales en sus trabajos propios, sobre todo los de óptica (cf. Alessio, 1957, 290).

1.2. *La verificación empírica*

Me detendré en este aspecto de la lógica científica del Lincolniense al tratar su teoría general de la verificación proposicional. Aquí, en relación al método físico, quiero señalar un aspecto problemático específico de las proposiciones físicas. Estas, a diferencia de las verdades metafísicas, que enuncian verdades eternas (a-temporales), tienen un componente temporal que debe tenerse en cuenta a la hora de establecer su verdad. Ya los griegos habían advertido la importancia del factor temporal en las ecuaciones lógicas, pero no existiendo una lógica temporal en el sentido moderno, estas cuestiones se resolvían de otros modos, todos los cuales implican una dilucidación de las condiciones para establecer si y cómo es conocida una proposición (condición para decidir su verdad o falsedad). Ahora bien, mientras que las proposiciones metafísicas y teológicas son absolutas, las físicas (científicas) son condicionadas, como ya hemos dicho, es decir, se expresarían con un *sequitur* o implicación material. Pero la ciencia requiere una predicación necesaria. ¿Cómo podemos justificar una predicación necesaria en materia contingente, sin referirnos a su fundamento metafísico (es decir, sin salir del terreno científico)?

A propósito de los futuros contingentes, que pueden realizarse o no, o cumplirse parcialmente, Grosseteste presenta una explicación de las condiciones de la predicación necesaria en sí misma, sin referencia explícita a su fundamento metafísico. Tomemos el caso de un movimiento[15]: entre el instante inicial *A* y el final *B*, se da un tiempo que es justamente la actualización sucesiva del movimiento *M*; y si bien este movimiento en cierto modo existe habiendo salido el móvil de *A* y mientras no llega a *B*, en todo este tiempo *M* no es completo

15. Es el ejemplo que expone en *De veritate propositionis*, ed. Baur, 1912, 143.

y determinado, sino incompleto e indeterminado. Pero en cuanto algo ya se ha cumplido, en cierto modo puede decirse que *M* existió en cuanto al presente y el pasado, pero no en cuanto al futuro.

Las proposiciones que expresan eventos contingentes y temporales, si bien en un sentido obtienen su valor de verdad cuando estos se cumplen, desde otro unto de vista plantean le problema de la permanencia de dicho valor con independencia del factor cronológico. Un evento contingente puede suceder o no, y además sucede en el tiempo, comienza, termina y «sucede», es decir, durante un lapso «se está realizando». Por lo tanto, para que la proposición que lo expresa adquiera relevancia gnoseológica debe independizarse de alguna manera de la secuencia fáctica en la que el evento se manifiesta. Por ejemplo, la proposición «Nació el gatito G» implica un hecho contingente (nacer), un objeto también contingente (el gatito G), y además una temporalidad: antes, durante y después del nacimiento. ¿Cuándo y bajo qué condiciones podemos decir correctamente (con verdad) «nacerá G», «está naciendo G», «nació G»? Aunque el ejemplo es trivial, sus consecuencias se advierten inmediatamente. De la proposición «nació G» se sigue «G existe», y lo que es trivial en el caso del gatito, no lo es cuando nos referimos a realidades cuya inserción temporal no es inmediatamente verificable en forma empírica (un ejemplo difícil para los medievales es el caso del Anticristo).

La solución de Grosseteste es la siguiente (*De veritate propositionis*, ed. Baur, 1912, 144): en cuanto la proposición menciona un evento aún no acaecido, aunque este suceso sea necesario, la proposición será contingente pero verdadera, derivando esta verdad de su referencia al futuro. En sí, está implícito aquí el mismo problema lógico de las condiciones de predicación necesaria en materia científica: el principio de legalidad cumple la función de «certificar» la realización efectiva de un fenómeno (así como el dogma lo hace con relación al Anticristo). Sin embargo, desde el punto de vista de su aserción (es decir, de su significación) tales verdades son inmutables. Con esto intenta separar la significación de una proposición de su correlación temporal. En otros términos, no se trata de un cambio de verdad en falsedad de la significación si el evento no acaece, sino de su verificación en los hechos. Estas proposiciones quedan entonces sin una forma definitiva de verificación, pues la puramente lógica no basta y la empírica, por hipótesis, no se da. Con relación a problemas teológicos, hay aseveraciones similares en *De libero arbitrio* y *De scientia Dei*, pero no se refieren a la lógica científica en sentido estricto.

1.3. *La matematización*

La propuesta de matematización tiene dos bases: la fundamentación teórica del uso de la matemática y una teoría de la medida que si bien se fundamenta ontológicamente, permite una aplicación fluida del método matemático.

El primer y más importante fundamento teórico es la noción de luz[16]. El segundo es la doctrina de la subordinación de las ciencias. Conjugando ambas teorías resulta que la matemática, en cuanto expresa la formalidad de un fenómeno, resultará de imprescindible aplicación en su análisis. Pero Grosseteste distingue claramente, como se ha visto, entre el conocimiento puramente matemático y el conocimiento físico. Si bien aquel es imprescindible, no es suficiente, pues el físico debe demostrar por las cuatro causas.

El otro pilar de la matematización es la teoría de la medida. En efecto, sólo a partir del principio de que todo fenómeno físico es esencialmente medible, es posible introducir la matemática como un instrumento generalizado de aplicación física. Esto no es una idea totalmente original, ya que puede rastrearse en la noción aristotélica de cantidad, que es una propiedad esencial de todos los seres físicos. La cuestión es si el concepto aristotélico de cantidad tiene o no relevancia científica. La física de Aristóteles es fundamentalmente cualitativa; la tradición aristotélica no se interesó por la pregunta de si un perfeccionamiento de la medición y su expresión matemática contribuiría a un mayor conocimiento del mundo físico y por eso no desarrolló una teoría de la medida de significación científica, lo que sí hizo Grosseteste, aunque en forma parcial. Su primer fundamento es el origen divino de toda medida en el acto creador mismo (*Com. Octo Phys.* IV, ed. Dales, 93). Pero el modo infinito de medir, propio de la mente divina, no está al alcance de la inteligencia humana. Por tanto hay que distinguir el número *in se* y *quoad nos*, y haciéndolo comprendemos que medidas que para nosotros son infinitas, no lo son para la mente divina. Por este origen, todo número, finito o infinito (*quoad nos*) puede relacionarse con cualquier otro, pues la relación es la propiedad esencial del número. La proporcionalidad esencial permite establecer ciertas relaciones con independencia de la cantidad (finita o infinita) de componentes del conjunto[17].

16. Además de los aspectos metafísicos, en los que no entraremos aquí, varios autores destacan no solamente el carácter novedoso de esta cosmovisión, sino también su contribución fecunda para la apertura de nuevas vías científicas: Battisti Sacaro (1976), Bettoni (1964), Callus (1953) y Speer (1996).

17. Esta teoría de la proporcionabilidad de los conjuntos de infinitos elementos

En síntesis, las distinciones de los números, para Grosseteste, son las siguientes: 1) números finitos en sí, pero infinitos para nosotros porque no conocemos su medida (su proporción con respecto a la unidad); 2) números que siendo infinitos en sí (conjuntos de infinitos miembros) no son infinitos para Dios, que conoce todos los singulares de un conjunto, aunque sean infinitos. Pero este modo de numerar no está a nuestro alcance, por lo que debemos explicar en qué consiste la medida proporcional a nuestra inteligencia, o sea la medida en sentido matemático (como ciencia). En el *Commentarius* a la *Physica* expone una teoría de la medida (*Com. Octo Phys*. IV, ed. Dales, 93-94, par. 3 y 1) que puede ser explicada así: existe una medida absoluta (la de la mente divina) que no es practicable por nosotros. Nuestro modo de medir es necesariamente relativo, porque suponemos una medida como principio. Esta medida es una cantidad pura, abstraída de las condiciones materiales. Pero esto tampoco existe en la realidad, sino que existen cosas que tienen ciertas cantidades. Por eso decimos —ambiguamente— que las cosas materiales se miden con otras cosas materiales (por ejemplo medimos una tela con un metro de madera). Esta es una distinción racional y no de la cosa, pues en la cosa la medida se da siempre unida con la materialidad. En la realidad un «metro» siempre es un instrumento compuesto de una materia que mide esa unidad ideal. Esta división o abstracción entre la medida material y la unidad de medida ideal es propia de la mente, y si no fuera por ella no tendríamos modo de conocerla. Por lo tanto, medir es algo esencialmente racional y, además, convencional. Lo medido, en cambio, no puede ser convencional, sino que por definición es lo dado, lo que está fuera de nuestra razón que pesa y mide.

Un caso interesante de esta aplicación es la medida del tiempo (*Ibid*., 94-95), el otro es la determinación cuantificacional del lugar (*Ibid*., 80-81), cuyo tratamiento pormenorizado no es posible aquí. En ambos casos la propuesta tiende a la conmensurabilidad, es decir, a proporcionar un elemento empírico (la unidad de medida) que permita, al menos en principio, reducir a un sistema numérico expresiones cuantitativas ambiguas («grande», «lejos», etc.). La utilidad de este criterio para la lógica de la invención científica es claro, desde nuestro punto de vista moderno; quizá el mayor mérito sea haberlo vislumbrado hace siete siglos.

fue sostenida también por Enrique de Harclay, Guillermo de Alnwinck y Robert Holkot, reconociendo como antecedente a Grosseteste (cf. *Com. Octo. Phys*., ed. Dales, 91-92, nota k.k').

2. *Relación entre teorías: clasificación y subordinación de las ciencias*

La idea de una relación sistemática entre las diversas teorías científicas la toma Grosseteste de Aristóteles, quien había distinguido las preguntas de hecho (*to òti*) de las preguntas por la razón del hecho (*to diòti*), que en el Medievo pasaron a denominarse razones *quia* y *propter quid*. En esto Grosseteste coincide con varios de sus contemporáneos[18], pero la importancia de su propuesta es que utilizó esta concepción para construir sobre ella una metodología científica que además le permitió aplicar la matemática al conocimiento del mundo físico (cf. Crombie, 1953, 171).

Esta distinción entre ciencia *quia* y *propter quid* da razón del complejo mundo del conocimiento científico en varios sentidos. En un primer sentido, esta misma distinción es un principio de ordenación y clasificación de las ciencias, basada en el *ordo essendi*. De acuerdo con ello, la ciencia *máxime proprie* es aquella cuyo objetivo es lo inmutable absoluto, es decir, la metafísica, y por tanto su explicación es máximamente *propter quid*. En relación a ella la ciencia natural es menos propiamente ciencia, su estructura científica es más bien apta para conocer los fenómenos que para dar su razón última. De allí que sus conclusiones sean sólo probables a nivel metafísico. Pero si bien ciencia absolutamente *propter quid* sólo es la metafísica y la teología, cada disciplina particular puede alcanzar las causas o explicaciones últimas en su propio nivel, y ello depende del método.

La ciencia que explica el «por qué» es ciencia propiamente tal, y la ciencia descriptiva lo es por relación a ella (*Com. Post. Anal.*, 1514, f. 13 v, b). No es una diferencia en los objetos, sino en el método. Así por ejemplo, cuando dice que el físico explica el «qué» del arco iris y el óptico el «por qué», quiere decir que la expresión geométrica es la más adecuada a ese fenómeno lumínico según las leyes de la luz.

Esta distinción no está relacionada sólo con la dignidad del conocimiento científico, sino con la posibilidad y pertinencia de subordinar uno a otro. La idea central en este aspecto es que los conocimientos científicos en su conjunto constituyen un sistema, y por lo tanto

18. Grosseteste no propone, en realidad, una clasificación completa de las ciencias al estilo de las que circulaban en su tiempo y que incluían todas las ramas teóricas, prácticas y técnicas del saber humano (ver, por ejemplo, Weisheipl, 1978 y Cappelletti, 1992), sino que las reubica, muchas veces implícitamente, en la gran división del conocimiento en inductivo y demostrativo (cf. Serene, 1979) que, en conjunto se contrapone al conocimiento iluminativo (cf. Tudela, 1982-1983).

deben guardar entre sí relaciones de subordinación metodológica (*Ibid.*, f. 13 v, b). La ciencia descriptiva no alcanza la causa, o alcanza una causa inadecuada y por tanto equívoca, mientras que la ciencia demostrativa alcanza la verdadera y propia causa, explicando correctamente el fenómeno. Por ello la descripción se subalterna y se ordena a la explicación causal perfecta.

Esta teoría de la subordinación es muy amplia, puesto que en un sentido general hay también una cierta dependencia entre ciencias de distintos niveles, es decir, por ejemplo, entre física y metafísica. Pero en este caso no es una subordinación metodológica.

La subordinación científica propiamente dicha se reduce al mismo terreno, y es allí donde Grosseteste dilucida el papel que cumplen los principios de una ciencia subalternante en la subalternada. Una exposición teórica bastante completa del problema se desarrolla a propósito de los tres niveles cinéticos aristotélicos y de la relación entre matemática, astronomía y física. La ciencia *propter quid* aporta los principios o definiciones generales (*simpliciter*) a partir de los cuales se construirá la disciplina subalternada. Pero esta relación con un principio general no las univoca en cuanto ciencias, sino que sus sujetos permanecen distintos, aunque relacionados. La idea central es que las conclusiones de la ciencia superior son a su vez sujeto inicial de la consideración científica inferior (*Ibid.*, I, c. 12, f. 14 v, a). En sus comentarios a Aristóteles, Grosseteste propone numerosos ejemplos de este encadenamiento, pero hace de ellos una aplicación parcial e incompleta. La mayoría se refiere a los principios matemáticos aplicados.

Dejando de lado el nivel metafísico y ateniéndonos a la subordinación propiamente científica, podemos establecer varias formas. En primer lugar, una ciencia se subordina a otra cuando toma como principios las conclusiones de aquélla, de tal modo que los desarrollos de la subalternada se encuentren implícitos en la subalternante. Pero además, para que ambas ciencias se distingan, es necesario que la inferior añada una nueva determinación al sujeto de la ciencia superior, determinación que constituirá su objeto formal propio.

Grosseteste menciona varias formas en que esta relación puede darse: entre ciencia *propter quid* y *quia*, entre ciencia pura y aplicada, entre dos ciencias *propter quid* de distinto nivel de generalidad. En el comentario a Aristóteles estos casos están más bien propuestos como ejemplo, luego, en su óptica, llegó a una elaboración más completa.

Las relaciones entre las ciencias no se agotan en el esquema de subalternación, pues el Lincolniense advirtió que el mundo natural y la realidad toda es demasiado compleja como para abarcarla en un solo

tipo de explicación. La idea de que un mismo objeto puede admitir distintas visualizaciones le hizo arribar a la idea de complementariedad de las ciencias, que no desarrolló metódicamente, pero que aplicó de hecho (cf. Palma, 1976, 458 ss.). En su obra propia hay varios casos de aplicación complementaria: la consideración material y eficiente de un fenómeno, explicación matemática y física, y particularmente en teología, conocimiento por la causa final y la iluminación divina. Pero como este tipo de relación se desarrolló mucho menos, quedó más firme la visión del conocimiento científico estratificado por relaciones de subordinación. Esta idea fue usada sistemáticamente sólo en óptica, pero sus sucesores le dieron una aplicación fecunda.

V. LA VERIFICACIÓN CIENTÍFICA

Otro de los aspectos de la lógica epistémica es la verificación, que es el complemento de la investigación. Grosseteste se ocupó del tema en forma concreta, es decir, a propósito de los problemas científicos que plantea en sus trabajos[19].

Digamos en primer lugar que para Grosseteste «verificar» una proposición es exhibir su condición de verdadera. Por tanto no necesariamente «verificar» equivale a «demostrar» en el sentido de la silogística aristotélica.

En los textos se encuentran dos tipos o modelos de verificación: la formal y la empírica. Veremos los casos.

1. *Verificación formal*

Se entiende por verificación formal, en sentido lato, toda forma de verificación usada por Grosseteste que no haga referencia explícita al principio de experiencia. En lo esencial, consiste en el uso de la lógica formal para probar —más habitualmente falsear— una proposición o argumento que contenga una hipótesis.

Existen diversos niveles de complejidad en los distintos casos de verificación formal, dependiendo casi siempre de la materia a tratar, así como del estado de la cuestión científica en ese momento histórico. Tengamos presente que muchos problemas para los que luego fue posible hallar un recurso a la experiencia, en ese momento sólo era posible tratarlos argumentativamente.

19. Reproduzco aquí, en lo esencial y resumidamente, el contenido de un trabajo mío anterior (1997). Allí se reproducen los textos que aquí se mencionan.

1.1. *Falsación lógica de una hipótesis*

Es el nivel más sencillo de la verificación formal, y su finalidad es mostrar las contradicciones internas de una teoría o la imposibilidad de una determinada hipótesis.

El caso más interesante es el análisis de los argumentos aristotélicos contra la necesidad de la existencia del vacío. Grosseteste concuerda con el Estagirita y quiere mostrar la corrección formal de su argumentación. La formulación lógica que hace del texto de la *Physica* es el siguiente: (1) el vacío —supuestamente necesario para la existencia del movimiento— resulta en realidad totalmente irrelevante para resolver esa cuestión. (2) Además, aún cuando (hipotéticamente) se lo admitiera, conduciría a una doble disyunción exclusiva de posibilidades, (3) cada una de las cuales explicaría (o no llegaría a explicar) exactamente lo mismo, (4) según que se admitiera (o no) la discontinuidad entre las partes. Desde otro punto de vista, una de esas posibilidades es inaceptable, y por tanto la disyunción no es lógicamente necesaria[20]. Luego puede declarársela improbable, ya que es un enunciado sólo probable (en sentido modal). Esta formulación lógica es necesaria para justificar el método de la contrastación indirecta de la hipótesis (la necesidad del vacío) porque el vacío en sí mismo es empíricamente inverificable.

1.2. Reductio ad absurdum *o argumento por el imposible*

Es una forma más compleja y se emplea cuando no se puede usar una prueba directa. Hay varios ejemplos en sus obras, siendo los más interesantes la justificación del argumento aristotélico de la imposibilidad de una serie infinita de motores en acto (tema físico) y la de los argumentos del Libro V de Euclides.

A diferencia de la forma anterior, que fue usada pero no tematizada por Grosseteste, la *reductio ad absurdum* mereció su consideración y la justificación de la validez de su uso en ciencias, tanto físicas como matemáticas. Trata este tipo de argumento en el *Comentario a los Analíticos Posteriores*, a propósito del texto de Aristóteles. La descripción que da de este método es la siguiente:

20. Dice Grosseteste: «[1] En verdad, ese vacío ni existe, ni lo dilatado [tal como lo entendían aquellos filósofos] debe existir para que exista el movimiento. [2] En realidad, sucedería una de dos: o nada se movería, o lo que se moviera lo haría circularmente; o bien, si lo que se mueve se moviera con movimiento rectilíneo [3] también así se movería el cielo y estaría perturbado; y cuando se corrompiera un poco de agua en un décimo de aire, se corrompería juntamente un décimo de aire en una medida de agua...» (*Com. Octo Phys.* IV, ed. Dales, 85-86).

> [...] en las demostraciones por imposible la deducción llega a lo opuesto de algún principio o demostración ya establecida en aquella ciencia, mediante una demostración que no llegue a lo opuesto a un principio o demostración anterior de esa misma ciencia» (*Com. Post. Anal.* I, c. 10, ed. Venecia, 1514, f. 11 ra).

Como vemos, Grosseteste introduce una restricción importante para el uso científico del argumento: la prohibición de «cadenas de *reductio*».

Luego de señalar estos casos mencionados, concluye que el argumento *ad absurdum* tiene aplicación generalizada[21]. En realidad se limita a indicar las condiciones lógicas del uso del principio mostrándolo con ejemplos ajenos. En sus obras científicas no encontramos una aplicación completa de falsación física con ese método. Quizá sospechaba que requiere una mayor referencia real, lo que no es necesario en matemática.

1.3. *Demostraciones formales directas o semidirectas (silogismo condicional)*

Constituyen la mayor parte de las verificaciones no empíricas en las obras físicas y son las más importantes. Grosseteste comprendía la necesidad de explicitar los argumentos demostrativos. La forma de exposición no es incidental, o estilística, sino que responde a la exigencia de mantenerse dentro de cánones metodológicos precisos.

Las formas de validar una hipótesis usando formas silogísticas son las siguientes:

a) *Silogismo afirmativo*. Es el método más usado, generalmente en primera figura universal (*barbara*). Es casi la única usada en sus primeros trabajos, como *De generatione sonorum*. En este caso, por su simplicidad, la *via inventionis* y la verificación coinciden. En esta obra, que combina premisas axiomáticas («la naturaleza obra siempre del mejor modo posible») con afirmaciones fácticas, es necesario presentar para las premisas empíricas una verificación independiente y previa a su uso en el silogismo. Es importante señalar que cuando una premisa es declarada verdadera (por verificación formal o empírica) pasa a funcionar como un axioma y esto permite concluir apodícticamente. Por eso es necesario verificar cada premisa y no usar como premisas proposiciones dudosas o indecidibles.

21. «[...] y así es posible hacer muchas demostraciones por imposible tanto en las ciencias naturales como en las matemáticas y en las morales» (*Com. Post. Anal.* I, c. 10, 1514, f 11 r, a).

La determinación de la causa de un fenómeno es el objetivo de la mayoría de los primeros trabajos, que se presentan como muy dependientes de modelos lógicos formales rigurosos, lo que les otorga escasa flexibilidad ante las condiciones de la investigación real. Así, en *De generatione sonorum* se explica la formación de los sonidos consonantes por la potencia motora natural, que resulta causa necesaria y suficiente.

b) *El silogismo transitivo*, es decir, la ley de transitividad del *sequitur*. Es una forma derivada de la anterior, también frecuente en los opúsculos tempranos. El *De generatione stellarum* tiene como base lógica esta forma demostrativa[22].

c) *Demostración indirecta*. Es el *modum tollendo tollens* (MTT), forma más elaborada de argumentación, constituyendo demostración indirecta en cuanto concluye negativamente. El MTT tiene la forma

Si A es B, es C
A no es C
Luego no es B.

Aplicándolo al caso de las estrellas, el argumento funciona así: si las estrellas fueran simples (es decir, si su materia fuera la llamada «quinta esencia») serían traslúcidas; no son traslúcidas, luego no son simples. Este argumento contiene una premisa empírica («las estrellas no son traslúcidas») y además supone una conexión lógica previamente establecida: las propiedades B (ser simple) y C (ser traslúcido) deben co-implicarse al menos negativamente (lo que no es traslúcido seguramente no es simple, aunque no se conceda que todo lo traslúcido sea simple)[23].

d) *Formas combinadas*. Constituyen metodologías completas de verificación, mediante el uso dialéctico de las nociones discutidas (forma de *quaestio*, pero no filosófica sino científica). Hay ejemplos de este tipo de verificación en *De calore*: hay que preguntar primero por la definición esencial del fenómeno, es decir, su natura, la cual debe deducirse de los datos previamente aceptados. La respuesta es correcta si y sólo si responde exactamente al término de la pregunta. Es decir, Grosseteste tenía una concepción contextual de los problemas científicos[24].

22. Un ejemplo, la demostración de la naturaleza mixta de las estrellas: «el color es luz en la superficie traslúcida de un cuerpo delimitado. Pero un cuerpo delimitado es un cuerpo mixto, y el cuerpo coloreado es cuerpo delimitado, luego es mixto» (*De gen. stell.* ed. Baur, 1912, 33).

23. La prueba de que los cuerpos celestes no son traslúcidos es el caso de los eclipses de sol o de luna (ed. cit., 34).

24. Por ejemplo, con respecto a la naturaleza del fuego: «Se pregunta por qué se considera la llama como forma sustancial del fuego operante en una materia exterior,

También hay casos de verificación mediante una forma simple del *sequitur* combinado con premisas de verificación empírica. Un ejemplo de este proceder es el análisis sistemático de los colores del espectro en *De colore*, un trabajo de madurez[25].

En *De calore solis* hallamos numerosos ejemplos de verificación por *Modus ponendo ponens* y de falsación por *tollendo tollens*. Este opúsculo contiene los elementos metodológicos básicos más importantes. Veamos un ejemplo: la explicación de la causa del calentamiento como movimiento, para lo cual se analizan hipótesis según los diversos géneros de movimiento: natural y violento. Hay una constatación empírica de que en cualquiera de las especies de movimiento se produce calor por disgregación. El argumento se organiza lógicamente así:

> Lo mismo se aprecia en el movimiento natural. Pues en aquello que se mueve naturalmente hacia abajo, se genera calor por causa del movimiento [...] es evidente que hay potencia natural. Pruebo la violenta. Todo lo pesado que se mueve hacia abajo y no directamente al centro, se mueve violentamente. Pero las partes de un cuerpo pesado se mueven hacia abajo no directamente al centro. Luego todas se mueven violentamente (*De calore solis*, ed. Baur, 1912, 80-81).

La prueba de la premisa empírica (las partes de un cuerpo pesado se mueven hacia abajo indirectamente al centro) no se basa en la verificación empírica sino en una argumentación que combina la transitividad del *sequitur* con el MTT: las partes se mueven hacia el centro en líneas no concurrentes y por tanto indirectas. Este fenómeno es menor en el movimiento natural y por eso también el calentamiento es mínimo.

Conclusión. La importancia de la verificación formal en la obra de Grosseteste queda clara con la sola consideración de la frecuencia de su uso. Pero además puede explicarse, según creo, al menos por dos razones. Primera, que la concepción aristotélica sobre la naturaleza del

no pura sino propia forma del fuego, pero no así con respecto a la luz ígnea...» (ed. Thomson, 1957, 35).

25. «De esta explicación se sigue también que los colores próximos a la blancura —en los cuales puede producirse regresión o permutación a partir de blanco— son siete, ni más ni menos [...] Como la esencia de lo blanco está constituida por tres elementos (la cantidad de luz, su claridad y la pureza del medio traslúcido), permaneciendo dos cualesquiera de los tres, puede producirse la remisión; de este modo habría generación de tres colores [...] o bien se produciría remisión conjunta de los tres elementos; de este modo resultan siete colores en el universo a partir del blanco» (ed. Baur, 1912, 78-79).

conocimiento científico, al privilegiar el deductivismo (en cuanto ligado a las explicaciones esencialistas) otorga de por sí la preeminencia epistemológica a los aspectos sintáctico-semánticos del discurso científico. En la medida en que Grosseteste acepta esta visión de la ciencia, su metodología necesariamente adquiere un fuerte acento formalista.

En segundo lugar, los adherentes medievales al principio de verificación empírica —como el Lincolniense— no tuvieron en sus manos una lógica inductiva que constituyera una verdadera alternativa teórica al deductivismo. Por eso el principio o modelo de verificación empírica funciona más bien como una «corrección» al formalismo, para que la demostración científica no se transforme en un puro hipotético-deductivismo, dotando al verificacionismo sintáctico (el de los modos silogísticos) de un cierto correlato real a través de las premisas empíricas. De este modo se pueden distinguir más fácilmente las diferencias y las exigencias metodológicas entre las ciencias matemáticas (más constructivistas) y las físicas.

2. *Verificación empírica*

Es uno de los pilares de la metodología científica de Grosseteste y su formulación representa un avance en la historia de la ciencia, aunque sus aplicaciones resultan parciales y no muy claras. Grosseteste entiende por «verificación empírica» la necesidad de controlar las proposiciones teóricas con la realidad, pero no elaboró un método para construir experiencias dirigidas o experimentos ni tampoco explicitó las condiciones lógicas para incorporar la experiencia vulgar al razonamiento científico.

También hay que considerar que en muchos casos hay la sospecha de que las «experiencias» a las que se refiere no fueron observadas o ejecutadas por él mismo, sino que las tomó de otras fuentes[26]. En realidad, la formulación muy general del proceso de esas experiencias hace pensar que personalmente experimentó en un muy pequeño número de casos, tal vez cotidianos y en buena medida triviales. Por eso, aunque el principio es importante, su aplicación es más bien irrelevante.

En las obras más tempranas, como *De generatione stellarum*, hay referencias a la experiencia, pero todavía no se integran sistemática-

26. Así lo ha sostenido B. S. Eastwood (1966 y 1970) en relación a su explicación del arco iris y de los fenómenos de refracción. En general (cf. Eastwood, 1968) se puede tomar la óptica de Grosseteste como un ejemplo del empirismo científico medieval, que todavía carecía de una base teórico-crítica para evaluar la forma, estructura y valoración de las experiencias.

mente en la metodología, reduciéndose casi siempre a la prueba empírica de la premisa menor de un silogismo destructivo, como ya vimos, o bien se trata de experiencias corroboradoras[27]. También el *De calore solis* contiene varias referencias empíricas, en que también se trata de la prueba de la premisa menor empírica, como en el ejemplo del calentamiento por movimiento violento, donde a la razón se añade la mención de que así se ve en la experiencia (*De calore solis*, ed. cit., 80).

La fórmula conclusiva «y esto es evidente a la razón y la experiencia» o similares, usada en varios casos, quiere decir que como prueba de su aseveración puede aducir «razones» o argumentos, propios o tomados de otros autores, y experiencias, que sí deben ser propias. Las razones y las experiencias quedan sólo yuxtapuestas, no imbricadas sistemáticamente. Es decir, le falta comprender que toda hipótesis debe ser puesta a prueba sistemáticamente y no sólo «probada» con alguna constatación empírica.

El ámbito teórico en que el uso de este principio fue más fecundo en la obra de Grosseteste es la óptica. Hay aquí numerosas referencias a «experimentos» y «experiencias similares», aunque en su mayoría son vagas referencias a otros autores.

Los casos más detallados, que seguramente pudo hacer él mismo por su sencillez, son muy elementales. Por ejemplo «se toma un vaso de agua, se pone algo dentro y se va aumentando la distancia hasta que lo colocado ya no se vea; si luego se le echa agua, se ve lo puesto dentro» (*De iride*, ed. Baur, 1912, 74).

Los casos más elaborados de verificación empírica son presentados explícitamente como experimentos mentales o teóricos, quizá porque el resultado imaginado le parecería tan obvio que tornara innecesaria la comprobación empírica y estadística en condiciones estándar. Esto podía considerarse aceptable porque la óptica tenía ya entonces una tradición experiencial segura y sostenida. Precisamente el hecho de que hubiera divergencia sobre algunos puntos también experimentales (como la medición de los ángulos de incidencia, reflexión y refracción, y el arco iris) muestra que las «experiencias» si se hicieron, no fueron estandarizadas[28]. Es decir, que estas referencias empíricas funcionan más bien como «modelos» (en sentido lógico) de

27. Por ejemplo, que la luna no es traslúcida porque hace sombra, y la produce de igual manera que los cuerpos densos: «Podría decirse que la luna tiene naturaleza traslúcida y que no produce sombra en sentido absoluto, sino de algún modo; pero esto es contrario a la experiencia y a la razón» (ed. cit., 34).

28. Una experiencia mental la constituye su análisis sobre la determinación de la desviación del rayo unido angularmente con respecto a la incidencia recta (*De iride*, ed. Baur, 1912, 74).

las proposiciones teóricas que, si bien tienen carácter empírico, no nos consta que hayan sido elaboradas en forma sistemática como instrumentos metodológicos de constatación empírica.

CONCLUSIÓN FINAL

No obstante sus limitaciones, la propuesta lógica y metodológica de Grosseteste, representa un avance significativo en la historia del método experimental y por tanto de la lógica de la investigación científica en las ciencias fácticas. Incluso el uso un tanto abusivo de la *auctoritas* en materia de experiencia y experimentación, quizá debiera interpretarse más bien como un gran deseo de respetar la tradición y como efecto de una cierta tendencia simplificadora. En los casos decisivos, su postura es precisa y nos permite calibrar su aporte a la lógica científica.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes (Ediciones de Grosseteste)*

Baur, L. (ed.) (1912), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste zum Erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe*, Münster.

Dales, R. C. (ed.) (1966), «The text of Robert Grosseteste's *Quaestio de fluxu et refluxu maris* with an English Translation»: *Isis, 57/190*, 455-474.

Franceschini, E. (ed.) (1952), «Un inedito di Roberto Grossatesta: la *Quaestio de accessu et recessu maris*»: *Revista di Filosofia Neoscolastica, 44*, 15-21.

Lindhagen, D. (ed.) (1916), «Die Neumondtafel des Robertus Lincolniensis»: *Arkiv für Matematik, Astronomi och Fysik, 2/2*, 2-41. Ed. *Canon in Kalendarium venerabilis episcopi lincolniensis*, pp. 15-41.

Roberti Grosseteste Episcopi Lincolniensis Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis e fontibus manu scriptis nunc primum in lucen edidit Ricard C. Dales (1963), University of Colorado Press, Boulder, Colorado.

Robertus Grosseteste (1514), *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, Venetii; Minerva GMBH, Frankfurt a. M., 1966.

Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros* (1981), Introduzione e testo critico di Pietro Rossi, Olschki, Firenze.

Robertus Grosseteste, *Spherae compendium* (1508), Venetiis.

Thomson, S. H. (ed.) (1957), «Grosseteste's *Quaestio de Calore, De Cometis* and *De Operacionibus Solis*»: *Medievalia et Humanistica, 11*, 34-43.

Thomson, S. H. (ed.) (1933), «The Text of Grosseteste's *De Cometis*»: *Isis, 19*, 31-25.

2. *Estudios*

Alessio, F. (1957), «Storia e teoria nel pensiero científico di Roberto Grossatesta»: *Rivista Critica di Storia della Filosofia, 12*, 251-292.
Aristóteles (1960), *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri (1960), Accademia Regia Borusica.
Battisti Saccaro, G., (1976), «Il Grossatesta e la luce», *Medioevo*, 21-75.
Baur, L., (1917), *Die Philosophie des R. Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Münster.
Bettoni, E. (1964), «La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta», *Filosofia della natura nel Medioevo*, Atti, Terzo Congresso Internazionale di Fillosofia Mededievale, Milano, 251-256.
Callus, D. A. (1949), «The Oxford career of Robert Grosseteste»: *Oxoniensia, 10*, 42-272.
Callus, D. A. (1953), «Robert Grosseteste's place in the history of Philosophy», *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, Amsterdam, v. 12, 161-165.
Callus, D. A. (1961a), «Robert Grosseteste as Scholar», en *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1-69.
Callus, D. A. (ed.) (1961b), *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, Clarendon Press, Oxford.
Cappelletti, A. J. (1992), «La clasificación de las ciencias en la Alta Edad Media»: *Filosofía* (Mérida) *4*, 39-55.
Crombie, A. C. (1951), «Grosseteste and scientific method»: *The Month, 191*, 164-175.
Crombie, A. C. (1953), «Robert Grosseteste on the logic of science», *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. XII, Bruxelles, 171-173.
Crombie, A. C. (1961), «Grosseteste's position in the history of science», en *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 98-120.
Crombie, A. C. (1971), *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*, Clarendon Press, Oxford.
Dales, R. C. (1957), «Robert Grosseteste's *Commentarius in Octo Libros Physicorum Aristotelis*»: *Medievalia et Humanistica, 11*, 10-33.
Dales, R. C. (1961), «Robert Grosseteste scientific Works»: *Isis, 52*, 381-402.
Dales, R. C. (1962), «The Authorship of the *Quaestio de fluxu et reflusu maris* attributed to Robert Grosseteste»: *Speculum, 37*, 582-588.
Dales, R. C. (1963), «Robert Grosseteste's Treatise *De finitate motus et temporis*»: *Traditio, 191*, 245-266.
Dales, R. C. (1977), «Adam March, Robert Grosseteste and the *Treatise on the tides*»: *Speculum, 52/4*, 900-901.
Eastwood, B. S. (1966), «Robert Grosseteste's Theory of Rainbow. A chapter in the history of non-experimental science»: *Archives Internationaux d'Histoire des Sciences, 19*, 313-332.

Eastwood, B. S. (1967), «Grosseteste's "qualitative" law of refraction»: *Journal of History of Ideas, 28*, 403-414.
Eastwood, B. S. (1968), «Medieval Empiricism: the case of Grosseteste's optics»: *Speculum, 43*, 306-321.
Eastwood, B. S. (1970), «Robert Grosseteste on Refractio Phenomena»: *American Journal of Physics, 38/2*, 196-199.
Franceschini, E. (1934), «Intorno ad alcune opere di Roberto Grosseteste»: *Aevum, 18*, 529-542.
Franceschini, E. (1952), «La *Questio de accessu et recessu maris*»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica, 45/1*, 11-21.
Lértora Mendoza, C. A. (1971), «La *Summa Physicorum* y la filosofía natural de Grosseteste»: *Sapientia, 26*, 199-216.
Lértora Mendoza, C. A. (1997), «La verificación científica según Grosseteste»: *Veritas 42/3*, 595-607.
Mc Evoy, J. (1983), «The chronology of Robert Grosseteste's writings on nature and natural philosophy»: *Speculum, 58*, 614-655.
Mc Evoy, J. (1986), *The philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford.
Miano, V. (1954), «La teoria della conoscenza in R. Grossatesta»: *Giornale di Metafisica, 9/50*, 60-88.
Palma, R. J. (1975), «Robert Grosseteste's understanding of truth»: *Irish Theological Quart, 52/4*, 300-306.
Palma, R. J. (1976), «Grosseteste's ordering of scientia»: *New Scholasticism, 50/4*, 447-463.
Russell, J. C. (1950), «Phases of Grosseteste's intelectual life»: *The Harvard Theological Review, 43*, 93-116.
Serene, E. P. (1979), «Robert Grosseteste on induction and demonstrative science»: *Synthèse, 40*, 97-115.
Speer, A. (1996), «Physics or Metaphysics? Some remarks on theory of science and light in Robert Grosseteste»: *Veritas, 41/163*, 411-422.
Thomson, S. H. (1940), *The writings of Robert Grosseteste*, Cambridge.
Thomson, S. H. (1957), «Grosseteste's *Quaestio de calore, De cometis* and *De operacionibus Solis*»: *Medievalia et Humanistica, 11*, 34-43.
Tudela van Breugel-Douglas J. F. (1982-3), «La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste»: *Boletín del Instituto Riva Agüero, 12*, 375-390.
Turbayne, C. M. (1969), «Grosseteste and an ancient optical Principle»: *Isis, 50*, 467-472.
Weisheipl, J. A. (1978), «The nature, scope and classification of the sciences», *Science in the Middle Ages*, ed. de D. C. Lindbert, University of Chicago Press, 461-482.

LAS *QUAESTIONES* DE LA PRIMERA PARTE DE LA *SUMA DE TEOLOGÍA* DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL HUMANO

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

I

En 1927 Étienne Gilson publicó en el primer volumen de los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* un largo trabajo de más de cien páginas titulado «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin» (Gilson, 1926-1927, 5-127). Ya en la primera página de este trabajo Gilson afirma que existe consenso para considerar la sustitución de la síntesis doctrinal de san Agustín por otra como el acontecimiento filosófico más importante del siglo XIII. Para ser más preciso, Gilson dice que el punto crítico de tal sustitución tuvo lugar en la teoría del conocimiento e indica un síntoma característico: antes de santo Tomás había acuerdo prácticamente unánime en sostener la doctrina agustiniana de la iluminación divina; después de santo Tomás ese acuerdo deja de existir hasta el punto de que el doctor franciscano Juan Duns Escoto abandona esa doctrina esencial de la tradición agustiniana de la cual su orden había sido hasta entonces la más fiel defensora. Podríamos hasta agregar que Duns Escoto critica la teoría de la iluminación en términos mucho más explícitos y duros que los de santo Tomás. Según sus propios términos, afirmar que el intelecto humano precisa en esta vida de una iluminación especial para conocer alguna verdad cierta e integral es caer en la opinión de los académicos, es decir, en el escepticismo (Duns Escoto, 1954, Lib. I, d.3, parte 1, cuestión 4, nº 218).

* Agradezco al CNP la ayuda prestada y su colaboración y apoyo en la redacción de este texto.

Estas breves consideraciones bastan para sugerir la importancia de las cuestiones 84-89 de la primera parte de la *Suma de teología*, donde santo Tomás estudia la actividad del intelecto humano, esto es, el conocimiento intelectual humano. Las seis cuestiones (84-89) se distribuyen en dos grupos de extensión desigual: las cinco primeras (84-88) investigan cómo intelige el alma unida al cuerpo y la última (89) es la única que se ocupa de la intelección del alma separada del cuerpo. En las cinco primeras cuestiones hay una tripartición, también desigual: tres (84-86) se ocupan de la intelección de lo que es corporal e inferior al alma; una sola (87) trata la intelección del alma por sí misma y de lo que está en ella, mientras que otra (88) estudia la intelección de las sustancias inmateriales, superiores al alma. Las tres cuestiones (84-86) dedicadas al conocimiento intelectual de lo que es corporal investigan primero por qué medio conoce el alma (84), cómo y en qué orden (85) y qué conoce (86).

La extensión de esas cuestiones es a su vez desigual. Las dos primeras (84 y 85) y la última (89) contienen ocho artículos. La tercera y la cuarta (86 y 87) contiene cuatro artículos y la quinta (88) solamente tres. Parece claro que santo Tomás parte de lo que considera más accesible para nosotros: el ámbito corporal. Esta perspectiva surge del orden de los temas de las cuestiones y en el mayor número de artículos de las dos primeras cuestiones, donde hay más para decir, siendo las cuestiones siguientes bastante breves, donde no habría mucho por decir. La última cuestión vuelve a ser extensa debido a la excepcional dificultad del problema, ya sea en sí mismo, ya sea a causa de las oscilaciones de la tradición patrística.

Robert J. Henle considera la cuestión 84 de la primera parte de la *Suma* como un escrito notable (Henle, 1956, 387). No se encuentra en la obra de santo Tomás un paralelo adecuado de esta cuestión en su conjunto, aunque es posible encontrar paralelos de artículos aislados. Henle llega incluso a decir que la cuestión no tiene un paralelo ni en san Alberto Magno ni en san Buenaventura ni en Alejandro de Hales. Su ordenación es perfectamente sistemática y describe como un arco de parábola haciendo recordar la ordenación de ciertos diálogos clásicos de Platón: al inicio un paciente ascenso en el que se eliminan hipótesis inadecuadas (falsos pretendientes), un ápice donde se formula la respuesta considerada verdadera y a continuación las consecuencias que explicitan lo que está implicado en esa respuesta.

El artículo 1 formula el problema de la propia posibilidad del conocimiento intelectual de los cuerpos. Una vez respondida afirmativamente la pregunta sobre si el alma conoce los cuerpos por el intelecto, pasa a examinar cómo se da este conocimiento, es decir,

por qué medio. Los artículos 2-4 eliminan respuestas consideradas inaceptables. De hecho, el artículo 2 presenta una alternativa: el alma humana conoce intelectualmente los cuerpos por su esencia o por medio de determinaciones inteligibles distintas de su esencia (especies). Escogido el segundo miembro de esta alternativa, se trata de resolver el problema del origen de estas especies. ¿Son innatas? (a. 3). Esta pregunta recibe una respuesta negativa, quedando entonces la posibilidad de que tales especies sean infundidas en el alma por alguna forma inmaterial separada (a. 4), lo que también se niega. Estas exclusiones abren camino para la respuesta positiva a la cuestión: el intelecto humano intelige todo lo que intelige en las razones eternas (a. 5), pero adquiere el conocimiento intelectual a partir de los sentidos (a. 6). Los dos artículos finales (7 y 8) explicitan las consecuencias de su ligazón con los sentidos para la intelección humana: el intelecto no puede ejercer su acto de intelección sin confrontarse con las imágenes o fantasías (a. 7); su operación se halla entorpecida por el impedimento de los sentidos (a. 8).

La posición asumida por santo Tomás se sitúa, como él mismo dice, en un «camino intermedio» entre los primeros filósofos (presocráticos) y Platón, en la huella de Aristóteles (a. 6). Con Platón son asociados Avicena (a. 4) y san Agustín (a. 5). Santo Tomás formula su posición sobre todo en contraposición a Platón. Los términos con los que señala su divergencia del Filósofo de la Academia son incluso más duros de los utilizados respecto a los presocráticos. Esto no quiere decir que rechace la doctrina de san Agustín sobre las «razones eternas». El artículo 5 presenta una interpretación de ella que la compatibiliza con la doctrina de tipo aristotélico presentada en el artículo 6. En última instancia, santo Tomás considera que san Agustín y Aristóteles no están hablando de la misma cosa. San Agustín se refiere a la raíz última del conocimiento humano, que sólo se puede encontrar en la fuente trascendente de todo ser y conocer, es decir, en Dios mismo, aquí designado bajo el nombre de las ideas divinas o de las razones eternas. Aristóteles, en cambio, estaría hablando del desarrollo inmediato y concreto del conocimiento intelectual humano.

El estudio del conocimiento intelectual humano de las cosas corporales continúa en la cuestión 85 que analiza cómo son intelegidos los cuerpos y en qué orden se da tal conocimiento. Los dos primeros artículos se ocupan del modo de intelección y tienen una conexión directa con el artículo 6 de la cuestión precedente. En éste se establece que el intelecto humano conoce los cuerpos por medio de especies adquiridas a partir de las imágenes o fantasías. Los dos primeros artículos de la cuestión 85 van a precisar exactamente el modo de

adquisición de las especies (abstracción) y el papel de éstas en el conocimiento intelectual humano (aquello *por lo cual* inteligimos y no aquello *que* inteligimos).

Los artículos siguientes (3-8) de la cuestión 85 examinan varios aspectos referentes al desarrollo del conocimiento intelectual humano de los cuerpos. ¿Este conocimiento tiene lugar de lo particular a lo universal o de lo universal a lo particular? (a.3); ¿inteligimos primero lo uno o lo múltiple? (a. 4); ¿es suficiente una intelección simple o es necesario inteligir componiendo y dividiendo? (a. 5). El artículo 6 examina cómo se introduce el error en el conocimiento intelectual de las cosas materiales. Finalmente, los artículos 7 y 8 estudian cómo es posible que haya grados en el conocimiento intelectual humano, es decir, cómo alguien intelige algo mejor que otro (a. 7) y en qué sentido inteligimos primero lo divisible o lo indivisible (a. 8).

Los dos primeros artículos de la cuestión 85 representan un complemento absolutamente necesario de la cuestión 84. En efecto, en esta última sólo se aludió a la abstracción y a la especie sin tratar de ellas. Incluso hay que señalar que la abstracción recibe muy poca atención en la cuestión 84, siendo mencionada sólo dos veces: en el cuerpo del artículo 2 (el verbo «abstraer») y en el artículo 6 con una expresión matizada («a manera de una cierta abstracción»). El artículo 6 contiene también, en la respuesta al primer argumento (*ad 1m*), una alusión a «la luz del intelecto agente». Ahora bien, el artículo 1 de la cuestión 85 está dedicado justamente al análisis de lo que se entiende por «inteligir abstrayendo las especies de las imágenes», con una definición precisa de tal abstracción: «conocer lo que está en la materia individual, no en la medida en que está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes». Las respuestas a los dos primeros argumentos (*ad 1m* y *ad 2m*) detallan las modalidades de tal abstracción. La respuesta al tercer argumento (*ad 3m*) advierte que iluminación y abstracción no deben entenderse como procesos mecánicos. La respuesta al cuarto argumento explicita un poco más la relación entre la iluminación de las imágenes por el intelecto agente y la abstracción de las especies.

A su vez, el artículo segundo de la cuestión 85 completa las informaciones sobre la especie. Aunque ésta se halla presente a lo largo de toda la cuestión 84, no se puede decir que esté allí suficientemente descrita y caracterizada. Ahora bien, a esto justamente se dedica el artículo 2 de la cuestión 85, al presentarla como la forma de acuerdo con la cual se origina la acción del intelecto, es decir, la forma en acuerdo con la cual intelige el intelecto. Forma ésta que es una semejanza de la cosa.

Las respuestas a los argumentos 2 y 3 contienen importantes elementos. La respuesta al segundo argumento (*ad 2m*) utiliza sin nombrarlo el esquema aviceniano de la naturaleza, que de suyo no requiere ni excluye ni la individuación ni la universalidad, siendo compatible con ambas y pudiendo existir de uno u otro modo. Este esquema estaba supuesto en la cuestión 84 al distinguir el modo de ser de la propia cosa y el modo de ésta al ser inteligida y también fundamenta en última instancia el hecho de que la especie sea una semejanza de la cosa.

La respuesta al tercer argumento (*ad 3m*) distingue clara pero discretamente la especie y el verbo mental (definición y composición o división) significado por la voz (nombre y enunciado). Santo Tomás elabora más explícita y detalladamente esta distinción en el contexto de la teología trinitaria (cf. por ejemplo, *Cuestiones disputadas sobre el poder de Dios,* cuestión 8, artículo 1). Leyendo rápidamente el artículo 2 de la cuestión 85 se puede tener la impresión de que se trata de una exposición que sólo se refiere a la especie inteligible (Aristóteles). Sin embargo, la respuesta al segundo argumento sitúa el papel del verbo mental (san Agustín).

Sobre el orden en que se desarrolla el conocimiento intelectual humano recordemos los principales puntos presentes en los artículos 3-8 de la cuestión 85. En primer lugar, según el artículo 3, hay que decir que el conocimiento de lo singular antecede al conocimiento de lo universal. Esto es debido al hecho de que el conocimiento intelectual humano deriva del conocimiento sensible y este último se refiere a lo singular, mientras que el conocimiento intelectual apunta a lo universal. Por otra parte, sin embargo, dentro del propio conocimiento sensible o del intelectual, el conocimiento de lo más general o menos determinado precede al conocimiento de lo más particular y más determinado. En otros palabras, en un corte sincrónico lo particular precede a lo general y en una perspectiva diacrónica lo general precede a lo particular. Según el artículo 4, sólo podemos inteligir algo uno o múltiple en la medida en que es uno. Tal unidad y multiplicidad se refiere a la especie, forma principio de la acción de inteligir. Para cada intelección se supone una especie que la dirige como principio formal. Todo lo que fuere aprehendido mediante tal especie, será inteligido. Queda excluida la posibilidad de intelecciones simultáneas, pues esto supondría que el intelecto fuese informado simultáneamente por formas del mismo género y específicamente distintas, lo que es imposible. Dado el carácter parcelario de nuestra intelección, es preciso componer o dividir lo aprehendido y pasar de una composición o división a otra, es decir, razonar. El artículo 5

trata este tema. La respuesta al tercer argumento (*ad 3m*) propone un análisis detallado de la correspondencia entre la composición y división que realiza el intelecto entre sujeto y predicado y la composición de la propia cosa (materia y forma; sujeto y accidente), explicitando las características del modo de conocer y del modo de ser.

Lo desarrollado en el artículo 5 permite comprender cómo se introduce el error en el conocimiento intelectual humano. Es el tema del artículo 6. Hablando con propiedad no hay error en la aprehensión de las quididades. Puede haber error en la composición y división o también en el raciocinio, pero no respecto de las proposiciones inmediatamente evidentes y en las conclusiones necesarias.

Una y la misma cosa puede ser inteligida por alguien mejor que por otro. Esto debe entenderse referido al acto de inteligir; así como alguien ve algo mejor que otro porque está dotado de mejor capacidad visual. La mejor capacidad de intelección se explica por la disposición corporal y de las potencias que necesita el intelecto humano, a saber, la imaginación, la cogitativa y la memoria. Es lo que explica el artículo 7. Finalmente, el artículo 8, estrechamente ligado al artículo 3, señala que conocemos primero lo indivisible (el continuo y la especie), dado que conocemos primero de manera confusa y después con claridad. Lo totalmente indivisible (tanto en acto como en potencia) es conocido por el intelecto humano por privación de la divisibilidad, por lo tanto, posteriormente.

La cuestión 86 completa el análisis del conocimiento intelectual humano de las cosas materiales preguntando qué conoce el intelecto en ellas. Se trata de una cuestión predominantemente negativa, que establece ciertos límites del conocimiento intelectual humano. Nuestro intelecto no conoce directa ni primariamente lo singular en las cosas materiales (a. 1); no conoce ni en acto ni habitualmente lo infinito (a. 2); no conoce directamente lo contingente (a. 3); no conoce en sí mismo lo futuro (a. 4). Tales límites están ligados al objeto propio y proporcional del conocimiento intelectual humano (la quididad o naturaleza existente en la materia corporal) y a su modo propio de conocerlo (por abstracción).

Con la cuestión 87 se pasa al autoconocimiento del alma intelectiva. Santo Tomás parte en el artículo primero de un principio absolutamente general: «todo es cognoscible en la medida en que está en acto y no en la medida en que está en potencia» (cf. *Metafísica*, VIII, 9, 1051 a 29). Ahora bien, el intelecto humano es ante todo un intelecto posible, es decir, una capacidad de inteligir todo. De allí que sólo es inteligible en la medida en que se actualiza. Así,

> nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce, pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.

Tal sentencia es válida tanto para el conocimiento que alguien puede tener de su propia alma intelectiva (tenemos un alma intelectiva por el hecho de que sabemos que inteligimos), como para el conocimiento que se puede tener en general del alma intelectiva al considerar la naturaleza de la mente humana a partir del acto de inteligir. El mismo argumento se aplica al conocimiento de los hábitos (a. 2): conocemos los hábitos por sus actos. Los artículos 3 y 4 completan el análisis mostrando cómo el intelecto intelige su propio acto y el acto de la voluntad, apetito intelectual. El intelecto humano intelige primero lo que es su objeto propio y proporcional, la naturaleza de la cosa material; luego, intelige el acto por el cual intelige tal objeto; finalmente, conoce el propio intelecto mediante el acto que es la perfección del intelecto. Intelige también el acto de la voluntad puesto que éste es una inclinación inteligible y a través del acto conoce la potencia.

La cuestión 88, la más corta (sólo tres artículos) del conjunto de cuestiones 84-89, aborda el conocimiento de las sustancias inmateriales que están por encima del intelecto humano. Los tres artículos que la componen responden mucho más a la pregunta «si nuestro intelecto intelige tales sustancias» que a la pregunta «cómo las intelige». El tenor de las respuestas es predominantemente negativo y retoma básicamente lo que ya fue indicado anteriormente en la cuestión 84, artículo 7, en la respuesta al tercer argumento (*ad 3m*):

> Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes. Así como inteligimos la verdad considerando la cosa cuya verdad investigamos. En cambio, a Dios lo conocemos, como dice Dionisio [*Nombres divinos,* cap. 1], como causa, por eminencia y remoción. A las demás sustancias incorpóreas, en el estado de la vida presente no podemos conocerlas sino por remoción o mediante alguna comparación con las cosas corporales.

El artículo primero de la cuestión 88 contiene una larga refutación, de seis argumentos, de la doctrina de Averroes sobre la unión del intelecto agente con el nuestro al final de la existencia terrena cuando hayamos inteligido todos los inteligibles objeto de conocimiento especulativo; tal unión nos permitiría conocer todo lo que

hay de material e inmaterial, en lo cual consiste la felicidad humana última. Avicena sostiene también algo semejante (Avicena, 1999, Trat. I, cap. XII, 69). Aquí, como en la cuestión 84, artículo 3, santo Tomás invierte la perspectiva de tratamiento del conocimiento intelectual humano. Éste está, en el presente estado de vida, estrictamente condicionado por la dependencia respecto de los sentidos.

La cuestión 89 es una larga cuestión de ocho artículos. No porque haya mucho que decir sobre el conocimiento intelectual ejercido por el alma separada del cuerpo después de la muerte de éste. Es que se trata de una cuestión particularmente difícil para santo Tomás. Tal dificultad proviene, por un lado, de lo que el Aquinate considera que es el objeto proporcionado del intelecto humano (la naturaleza de las cosas materiales) y de su modo propio de conocer (por abstracción a partir de las imágenes). Por otra parte, la dificultad se halla ligada a las oscilaciones de la tradición patrística que se inclinaba a decir que las almas de los bienaventurados tienen conocimiento de lo que pasa en el mundo terrestre (san Gregorio Magno), o no lo tienen (san Agustín). Santo Tomás mismo indica claramente estas fuentes de la dificultad en los artículos primero y último de la cuestión. Después de la pregunta sobre la existencia del conocimiento intelectual en el alma separada (a. 1), se examinan varios objetos de su conocimiento: las sustancias separadas (a. 2), las cosas naturales (a. 3), algunos singulares (a. 4). Los artículos 5 y 6 están dedicados al estudio de la relación entre el conocimiento intelectual que posee el alma separada y el conocimiento que tuvo estando unida al cuerpo. Finalmente, los artículos 7 y 8 focalizan ciertos aspectos o modalidades del conocimiento intelectual del alma separada: la no influencia de la distancia (a. 7) y su conocimiento de los acontecimientos terrenos (a. 8).

Los artículos 1 y 8 son particularmente largos; el artículo 3 contiene dos *sed contra* y las respuestas a los mismos; el artículo 5 lleva cuatro argumentos iniciales en lugar de los tres habituales. Son tal vez síntomas de que santo Tomás no se encuentra muy cómodo. Lo que quizás se confirme por el hecho de la distinción básica que sustenta la cuestión —a saber, la distinción entre naturaleza del alma (que continúa siendo la misma esté unida al cuerpo o separada de él) y su modo de ser o estado (que cambia)— no se halla tratada en un artículo especial y aparece a lo largo de la cuestión en varios artículos. Esto es aun más notable respecto de la enunciación de lo que sería el modo propio de conocer que tiene el alma separada, a saber, mediante especies infundidas por Dios. Este punto no recibe tratamiento en un artículo específico, pero es mencionado sin embargo en el a. 1, *ad 3m*; a. 2, *ad 2m*; a. 3, resp.; a. 7, resp.

II

Hemos indicado la importancia del conjunto de las cuestiones 84-89 de la primera parte de la *Suma de teología* de santo Tomás y realizado una primera visión de conjunto de su contenido. Para su profundización es conveniente pasar a un estudio más pormenorizado de algunos puntos referentes a la manera como el Aquinate presenta el conocimiento intelectual humano.

Un primer punto que se debe estudiar se refiere a ciertos axiomas que están como en la base de la doctrina presentada por santo Tomás, constituyendo sus presupuestos generales. Dos axiomas se presentan al menos como importantes en este contexto: el axioma de la semejanza y el de la recepción.

Tomamos axioma en el sentido de «enunciado primero en el orden de la verdad, indemostrable en sí mismo por el hecho de su evidencia y sobre el cual se funda la certeza de las consecuencias con él ligadas» (Montagnes, 1968, 201; Vaz, 1998, 433-434). Desde el punto de vista histórico muchos de esos axiomas pueden haber recibido una formulación canónica en la práctica escolar del siglo XIII (Gauthier, 1984, 272*-273*; Putallaz, 1991, 209, n. 2). Santo Tomás acepta un axioma como un principio que no tiene necesidad de ser demostrado y que se impone por su evidencia, al menos si está situado en una visión metafísica en la que se inserta. En segundo lugar, no se halla reservado a un dominio particular del saber y enlaza en una inteligibilidad común afirmaciones dispersas referentes a sectores aparentemente apartados unos de otros. En suma, un axioma se caracteriza, primero, por su evidencia inmediata y, secundariamente, por la extensión de su función de principio (Montagnes, 1968, 202).

El axioma de semejanza se halla claramente enunciado por Aristóteles: «lo semejante se conoce por lo semejante» (Aristóteles, *Sobre el alma* I, 5, 409 b 26). Se trata de una convicción común del pensamiento antiguo incluyendo a los presocráticos (excepto Anaxágoras) y Platón. Santo Tomás lo considera «algo ínsito en forma general en el alma de todos» (*S. Th.*, Ia, q. 84, a. 2), lo que significa que lo considera como un primer principio del conocimiento intelectual humano. Sin embargo, de este principio presenta dos interpretaciones opuestas, de los presocráticos y de Platón. Los primeros, basándose en este principio, transfirieron al alma la constitución de las cosas materiales. El ejemplo paradigmático es el de Empédocles, quien al sostener que las cosas están constituidas por cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) combinados o disociados por el amor o por el odio, defendió igual-

mente que el alma conocía todo por tener la misma constitución. Como dice Henle, se trata de «una naturalización y materialización del alma» (Henle, 1956, 325). Por el contrario, según el Aquinate, Platón sostuvo que el conocimiento intelectual humano es distinto del conocimiento sensorial, estando dotado de las características de universalidad, inmaterialidad y necesidad. Fundándose entonces en el principio de semejanza, afirmó que lo que es conocido por el intelecto no son las cosas individuales, materiales y contingentes, sino algo dotado de los mismos atributos que el conocimiento intelectual: «Platón transfiere la estructura del conocimiento, que había percibido que es inmaterial, a la realidad» (Henle, 1956, 325).

Tanto la interpretación «materialista» de los presocráticos como la «idealista» de Platón son inaceptables para santo Tomás. En el uso que hará del principio de semejanza deberá, por lo tanto, evitarlas. Para ello recurrrirá al principio de recepción y a la traducción de éste en la distinción entre el modo de ser de la cosa y el modo de inteligirla.

Sin embargo, antes de pasar a examinar la interpretación propia de santo Tomás del principio de semejanza conviene presentar una crítica de que fue blanco por parte de Jürgen Moltmann (1975, 44-49; 1993, 327-329). Tenemos en cuenta la crítica al principio de semejanza sólo en la medida en que se refiere al conocimiento teórico o especulativo, dejando de lado los aspectos psicológico, social y teológico de las consideraciones de Moltmann. Él propone que el principio de semejanza sea sustituido por el que denomina principio dialéctico («los contrarios son conocidos por los contrarios») o, al menos, por un alargamiento del principio de semejanza. Sea como fuere, parece haber una prioridad necesaria del principio de semejanza, pues la oposición (contradictoria, contraria o relativa) sólo ejerce su papel revelador sobre el telón de fondo de la semejanza. Habría aquí una ordenación lógica semejante a la que el Aquinate indica a propósito de los trascendentales (Tomás de Aquino, 1970, q. 1, a. 1; 1950, lib. IV, cap. 3, n.º 566: lib. X, cap. 4, n.º 1996-1998): lo aprehendido en primer lugar por el intelecto es el ente y sólo después lo uno y lo otro (*aliquid; aliud quid*) que suponen la afirmación y la negación, la oposición y la división. Como dice el propio santo Tomás:

> primero es inteligido el propio ente, luego el no ente, y luego la división, y después el uno que priva de la división, y luego lo múltiple, a cuya noción le cabe la división, así como la indivisión a la noción de uno, aunque los que son divididos según el modo supramencionado no puedan revestir la noción de múltiple a no ser que sea atribuida primero la noción de unidad a cada uno de los divididos (Tomás de Aquino, 1950, lib. IV, cap. 3, n.º 566).

La manera propia del Aquinate de entender la semejanza entre el conocimiento intelectual y la cosa se puede expresar, como dijimos, por el principio de recepción: «lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente» (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 1). Éste es un principio de uso común en el siglo XIII, según el testimonio de Roger Bacon:

> Todo lo que es recibido es recibido al modo del recipiente, como todos lo conceden y es afirmado muchas veces por los autores, a saber, en el *Libro de las Causas,* por Boecio en el libro quinto de la *Consolación* y en otros lugares (Roger Bacon, 1983, III, 2, p. 188, líns. 30-33).

La mención del *Libro de las causas* y de Boecio denuncia el origen neoplatónico del axioma. Santo Tomás, por su parte, remite al *Libro de las causas,* a Boecio y una vez a Dionisio (Henle, 1956, 3; 440-441, notas 5-10).

El principio de recepción le permite al Aquinate salvaguardar la semejanza entre el conocimiento intelectual y la cosa conocida sin necesidad de postular ni la materialidad del conocimiento intelectual ni la sustitución de las cosas materiales por inteligibles reificados. Esto queda más claro cuando recurre a la distinción entre el modo de ser de la cosa y el modo como el intelecto la intelige. Por no haber reconocido esta distinción erraron tanto los presocráticos como Platón. Este último, «juzgando que todo conocimiento se da a la manera de alguna semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en lo conocido» (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 1). Los primeros «creían que la forma de lo conocido está en el cognoscente del mismo modo que está en la cosa conocida» (*Ibid.*, Ia, q. 84, a. 2). La toma de posición del Aquinate insiste precisamente en que «la forma sensible está en la cosa que está fuera del alma de un modo distinto al modo como está en el sentido, que recibe las formas sensibles sin la materia; en forma similar, el intelecto recibe a su modo, inmaterial e inmutablemente las especies de los cuerpos que son materiales y mutables, pues lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente» (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 1). Así, por lo tanto, «es necesario que uno sea el modo de inteligir por el cual el intelecto intelige y otro el modo de ser por el cual la cosa existe. Pues, aunque aquello que el intelecto intelige necesita estar en la cosa, no precisa estar del mismo modo (Tomás de Aquino, 1950, lib. I, cap. 10, n.º 158).

Obsérvese que, según la formulación del Aquinate, los presocráticos y Platón consideran que el conocimiento se regula por las cosas,

mientras que su postura propia consiste en que el conocimiento se regule por la naturaleza de los sentidos y del intelecto. Santo Tomás establece, así, un paralelo entre el principio de recepción tal como él lo entiende y la distinción boeciana y abelardiana entre modo de ser y modo de inteligir (Henle, 1956, 328-329; Abelardo, 1994, 70).

Es posible ver el fundamento de esta distinción, en lo que se refiere al Aquinate, ya en la distinción central de su metafísica entre esencia y ser. Porque en las creaturas la esencia se distingue del acto de ser, sería posible que la misma esencia tenga un ser material e individualizado en las cosas e inmaterial y universal en el intelecto, conservando inalteradas sus notas esenciales. En este aspecto, santo Tomás se sirve del esquema aviceniano de la esencia considerada en sí misma, sin implicar ni excluir tanto la individualización como la universalidad, y de sus estados, de singularidad en los individuos y de aislamiento al ser inteligida. Conviene notar que santo Tomás se sirve del esquema aviceniano desde el comienzo al fin de su carrera, citando a veces explícitamente a Avicena —en los textos más antiguos— y otras veces no (Nascimento, 2000, 137-142).

Santo Tomás formula también el modo que tiene la esencia para pasar del estado de singularidad en las cosas a su estado de aislamiento en el intelecto. Expresa este pasaje por medio de dos analogías, una mecánica y la otra óptica: la abstracción y la iluminación. En una palabra, el Aquinate sostiene que el intelecto humano es capaz de extraer del material sensorial (sintetizado en las imágenes o fantasías) lo inteligible. O, usando la otra analogía, que el intelecto humano es capaz de iluminar el material sensorial sensible haciendo inteligible en acto lo que allí está contenido como potencialmente inteligible. A esta capacidad o potencia abstractiva o iluminativa la denomina intelecto agente (1962, Ia, q. 79, a. 3 y 4). Las operaciones del intelecto agente o activo son así formuladas en comparación con la operación de extraer algo y de iluminar para obtener la visibilidad. Como observa el propio santo Tomás, no se trata de operaciones de orden material:

> En virtud del intelecto agente resulta una cierta semejanza en el intelecto posible por la conversión del intelecto agente sobre las imágenes, la cual es representativa de los objetos a que se refieren las imágenes, pero sólo en lo concerniente a la naturaleza específica. Y de este modo se dice que la especie inteligible es abstraída de las imágenes, no en el sentido de que alguna forma numéricamente la misma que antes estaba en las imágenes luego se haga presente en el intelecto posible, al modo como un cuerpo es tomado de un lugar y trasladado a otro (1962, Ia, q. 85, a. 1, *ad 3m*).

Desde el punto de vista del intelecto posible se puede expresar la misma operación recurriendo al principio de recepción. Se dirá entonces que el intelecto posible recibe la forma de la cosa, no sólo sin la materia, lo cual ya se da con los sentidos, sino también sin las condiciones materiales individuantes:

Lo que recibe las formas sólo materialmente carece en absoluto de conocimiento, como las plantas, según dice el libro II *Sobre el alma* (12, 424, a. 32). En cambio, cuanto más inmaterialmente algo tiene la forma de la cosa conocida tanto más perfectamente conoce. De allí que el intelecto que abstrae la especie no sólo de la materia sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos que reciben la forma de la cosa conocida sin su materia por cierto, pero con las condiciones materiales (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 2).

En este contexto, «forma» está tomada en el sentido de «forma del todo», esto es, de naturaleza o esencia de la cosa o lo que ésta es, incluyendo en el caso de las cosas materiales la forma y la materia común, pero no la materia individual (Roland-Gosselin, 1948, 22, n. 1; Geiger, 1963, v. 1, 114-116; De Libera, 1996, 278). Santo Tomás se ocupó también de especificar los tipos de abstracción. Desarrolla este tema con gran riqueza de detalles ya desde su comentario al *Tratado de la Trinidad* de Boecio, datado de su primer magisterio parisino (Tomás de Aquino, 1999). En la cuestión quinta de este comentario examina el fundamento de la abstracción en las propias cosas (a. 1) y la estudia luego como acción del intelecto (a. 3). Retoma estos dos aspectos en la *Suma de teología*, q. 85, a.1, ad 1m y ad 2m. Estas dos respuestas son como paralelas, pero desde puntos de vista diferentes. El ad 1m enfoca más directamente la abstracción como acción del intelecto ligada a las dos operaciones del espíritu de la tradición aristotélica, mencionando en primer lugar la composición y división y en segundo lugar la consideración simple y absoluta. Ante estas dos formas de abstracción el ad 2m contiene consideraciones más ligadas a lo que puede ser abstraído, mencionando primero dos formas de abstracción ligadas a la consideración simple y absoluta y en tercer lugar una forma de abstracción ligada a la composición y división.

El Aquinate indica además con mayor precisión lo que se debe entender por especie (determinación inteligible) y su distinción respecto del concepto (*verbum mentis, conceptum, verbum conceptum, intentio*):

En la parte sensitiva hay una doble operación. Una, que consiste sólo en la inmutación: tal es la operación del sentido que se lleva a cabo

> por la inmutación que en él produce el objeto sensible. La otra operación es la formación, cuando la potencia imaginativa forma para sí alguna imagen de una cosa ausente o incluso nunca vista. Ambas operaciones están unidas en el intelecto. Pues en primer lugar se considera la inmutación del intelecto posible al ser informado por la especie inteligible. Una vez formado por ésta, forma en segundo lugar una definición o división o composición, que es expresada por medio de la palabra. De allí que la noción que el nombre significa es la definición; y la enunciación significa la composición y división del intelecto. Por consiguiente, las palabras no significan las especies inteligibles mismas, sino lo que el intelecto forma para sí, para juzgar sobre las cosas exteriores (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 85, a. 2, ad 3m; De Libera, 1996, 273-276).

Este texto sitúa el papel de la especie como forma especificadora o determinante del intelecto posible y del verbo mental que éste forma, una vez especificado. Este término intencional es expresado por el lenguaje hablado. Lo que aquí es presentado escuetamente lo desarrolla más detalladamente en el contexto de la teología trinitaria, pues la producción del verbo mental se presenta como una vía para el entendimiento de la generación en Dios.

Conocer todo por su propia esencia es un privilegio divino. Sólo Dios contiene en su esencia todo lo que es o puede ser; sólo él, por lo tanto, conoce todo conociéndose a sí mismo. Dios es el ápice donde se unifican el ser, el conocer y lo inteligible. Cualquier creatura conocerá los demás entes a través de determinaciones inteligibles agregadas a su intelecto, las especies inteligibiles, siendo éstas introducidas en él ya sea naturalmente (sería el caso del ángel), ya sea adquiridas a partir de lo sensible (caso del ente humano) (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 2, *in fine*; a. 3, ad 3m; a. 6). Por otra parte, el verbo mental es el punto de llegada y perfección del conocimiento intelectual humano. Es la culminación de éste, que se presenta en la definición respecto de la primera operación del intelecto y en la proposición afirmativa o negativa en lo referente a la segunda operación. La producción del verbo mental es entonces una perfección, que puede encontrarse en Dios mismo, «pues al ser transpuesto en Dios el verbo pierde evidentemente la imperfección consistente en distinguirse de la inteligencia como un accidente de su sustancia, pero conserva el privilegio, que es su propia esencia, de destinguirse de su principio por la relación que lo opone a él al constituirlo: como es sabido, esta distinción no es incompatible con la simplicidad de la esencia divina. Podemos así hablar de varias personas en Dios» (Paissac, 1951, 197).

Para conocer las cosas el intelecto humano forma en sí mismo conceptos y enunciados (proposiciones afirmativas o negativas) (To-

más de Aquino, 1970, q. 3, a. 2, 104, líns. 173-183). De este modo, el conocimiento intelectual humano no se produce en una primera aprehensión de que algo es, es decir, de una naturaleza o esencia. Es necesario componer o dividir, afirmando o negando un predicado de un sujeto y componer o dividir enunciados para que se tenga «ciencia completa, por la cual las cosas son conocidas distinta y determinadamente» (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 85, a. 3 y 5). Tal necesidad tiene su raíz en el carácter parcial de la aprehensión intelectual humana. Un intelecto más potente que el humano agotaría en un acto de aprehensión de lo que es la cosa todo lo que se puede conocer a su respecto. Por ello tal intelecto no tiene necesidad de componer y dividir, como afirma el Aquinate respecto de Dios y del ángel (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 14, a. 7 y 14; q. 58, a. 4). Galileo también recuerda esta doctrina (Galilei, 1995, 92-94).

A este propósito conviene señar que el Aquinate aborda directamente en la cuestión 85 de la primera parte de la *Suma de teología* (a. 5) la necesidad de composición o división pues este aspecto forma parte del carácter sucesivo y progresivo (*ordo*) del conocimiento intelectual humano, tema de los artículos 3-8 de esta cuestión. Hay, sin embargo, otros dos aspectos que se asocian a la composición o división sin serles idénticos o equivalentes: el juicio y el asentimiento. Los tres aspectos (composición o división, juicio y asentimiento) están lejos de ser intercambiables, pues es posible que haya composición o división sin que haya juicio y, viceversa, que haya juicio sin composición o división. También es posible la composición o división sin asentimiento. La primera hipótesis sucede cuando se agrega la diferencia específica al género o también cuando se forma un enunciado cuyo sentido es captado, pero rechazado el pronunciarse sobre su verdad o falsedad. La segunda hipótesis se da, según santo Tomás, en el conocimiento sensorial humano y, según lo mencionado anteriormente, en el conocimiento del ángel y de Dios. La tercera puede ejemplificarse en una situación en que nos encontramos en duda. Se presentan tres perspectivas en el conocimiento intelectual humano: 1) aprehensión de los indivisibles (primera operación del intelecto) y composición o división al afirmar o negar un predicado de un sujeto (segunda operación del intelecto); 2) la simple aprehensión de algo y el juicio a su respecto (entender el significado de un enunciado y pronunciarse sobre su verdad o falsedad); 3) los movimientos o estados del intelecto humano: desconocimiento, duda, sospecha, opinión, asentimiento (Cunningham, 1954, 185-202; 1957, 1-33; Garceau, 1968). La articulación de los tres aspectos o perspectivas de la segunda operación del intelecto humano puede formularse de la si-

guiente manera: ésta «implica la composición de nociones, la comparación de lo que es formado por el espíritu como real, la percepción de la verdad de esta concepción mental y la aceptación de la realidad objetiva de lo que es conocido» (Garceau, 1968, 149).

La cuestión del objeto del conocimiento intelectual humano, según santo Tomás, se halla ligada con el origen sensible de éste y con su carácter sucesivo y progresivo. De hecho, él repite reiteradamente en el bloque de cuestiones 84-89 de la primera parte de la *Suma de teología* que el objeto propio del conocimiento intelectual humano es «la quididad de la cosa material que cae bajo el sentido y la imaginación» o «la naturaleza de la cosa material» (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a. 7, a. 8; q. 85, a. 1, a. 8; q. 86, a. 2; q. 87, a. 2, ad 2m; a. 3, ad 1m; q. 88, a. 3; Schmidt, 1960, 379, n. 22; Braun, 1959, 217, n. 17).

Varias cuestiones bastante complejas se hallan ligadas a esta afirmación y deben ser al menos mencionadas. La primera surge de la comparación entre ésa y otra afirmación no menos frecuente en santo Tomás, a saber, la de que el ente es lo que se presenta primero en la concepción del intelecto (Tomás de Aquino, 1976, Prólogo, p. 369, líns. 3-5; 1970, q. 1, a. 1, pp. 4-5, líns. 95-105; 1950, lib. IV, cap. 6, n.º 605; Braun, 1959, 217, n. 18; Aertsen, 1996, 159-200). Esta última afirmación se hace sobre la base de un paralelo establecido entre enunciados y conceptos. Así como todos los enunciados suponen estructuralmente o en el orden lógico un primer enunciado, el principio de contradicción, condición de posibilidad de todos los demás enunciados, también todos los conceptos se reducen a uno primero, el ente. Sin el cual inclusive el primer enunciado es imposible, pues éste supone las nociones de ente y no ente, así como el enunciado de que el todo es mayor que la parte supone las nociones de todo y de parte. La primera afirmación, respecto al objeto propio del intelecto humano puede considerarse como una determinación de la segunda, referente al ente. En efecto, si el intelecto humano abarca la totalidad del ente, la razón común de ente (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 5, a. 2, q. 79, a. 7), lo hace a partir de aquello con lo que entra en primer contacto en el orden genético y que constituye su objeto propio y proporcionado. Es lo que santo Tomás sostiene en nombre precisamente de la proporción entre la potencia de conocimiento y su objeto:

> La potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por ello, el objeto propio del intelecto angélico, que está totalmente separado del cuerpo, es la sustancia inteligible separada del cuerpo, y mediante inteligibles de este tipo conoce lo que es mate-

> rial. En cambio, el objeto propio del intelecto humano, que está unido al cuerpo, es la quididad o naturaleza existente en la materia corporal; y mediante este tipo de naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las cosas invisibles (Tomás de Aquino, 1962, Ia, q. 84, a.7; cf. Ia, q. 85, a. 1).

Tal posición es coherente con el modo como santo Tomás entiende el acceso del intelecto humano a la *ratio entis*, al ente precisamente como ente. Este acceso se da por medio de un juicio negativo, declarando que no cabe a la noción de ente (*ratio entis*) la materia y el movimiento. En otros términos: se pasa del ente de naturaleza sensible al ente como tal por medio de un juicio negativo. Esto significa que el intelecto humano no tiene acceso a una aprehensión positiva de la noción de ente en cuanto ente, sino a una apertura de la noción de ente sensible, apartando de ella las notas que caracterizan al ente precisamente como sensible, la materia y la mutabilidad (Tomás de Aquino, 1999, q. 5, a. 3).

La propia expresión «quididad o naturaleza existente en la materia corporal» y las equivalentes como «quididad de la cosa material que cae bajo el sentido y la imaginación» y «naturaleza de la cosa material», merecen algún comentario. Tomás no estaría postulando una aprehensión directa de la determinación ontológica última. Esto estaría suficientemente indicado si se tienen en cuenta los textos donde se señala la ignorancia del intelecto humano respecto de las diferencias específicas, ya sea de las sustancias espirituales o de las materiales, lo que impide la elaboración de definiciones esenciales por medio de la indicación del género y de la diferencia. Exceptuado el caso del ente humano, sólo es posible elaborar definiciones descriptivas, donde se toman las propiedades sensibles en lugar de las diferencias específicas. Esos textos fueron recopilados más de una vez (Roland-Gosselin, 1949, 40, n. 2; Braun, 1959, 218, n. 23). Citemos sólo uno:

> Dado que en estas sustancias [esto es, en las sustancias inmateriales] la quididad no es lo mismo que el ser, por eso son clasificables en el predicamento [de la sustancia]; y por eso se encuentran en ellas género, especie y diferencia, aunque sus diferencias propias nos estén ocultas. De hecho, también en las cosas sensibles las propias diferencias esenciales nos son desconocidas; de allí que son significadas por diferencias accidentales que se originan de las esenciales, así como la causa es significada por el efecto, y el bípedo es puesto como diferencia del hombre. Ahora bien, los accidentes propios de las sustancias inmateriales nos son desconocidos; por ello, no podemos significar sus diferencias ni en sí mismas ni por las diferencias accidentales (Tomás de Aquino, 1976, cap. 5, p. 379, líns. 72-84).

La manera como el Aquinate analiza el conocimiento intelectual humano parece, pues, insistir en la esencial ligazón de éste con la actividad sensorial y con lo que ésta le ofrece como punto de partida y referencia constante. Allí residiría la razón de su oposición a «Platón y los platónicos» y más precisamente la de su divergencia respecto de Avicena. En el artículo 4 de la cuestión 84 de la primera parte de la *Suma de teología*, el Aquinate rechaza la tesis aviceniana de que el intelecto humano recibiría del intelecto agente trascendente (el dador de las formas) las especies inteligibles. El término usado por santo Tomás para indicar la posición del intelecto posible de cada individuo humano en relación al intelecto agente, según la concepción aviceniana es *convertere, conversio.* Ahora bien, santo Tomás hablará también de una *conversio* del intelecto; pero se trata de una *conversio ad phantasmata,* es decir, el intelecto agente de cada individuo humano que se dirige a las fantasías o imágenes provenientes de la experiencia sensorial, confrontándose con ellas. Para Avicena el papel de los sentidos es meramente dispositivo. Lo específico del conocimiento intelectual, su contenido inteligible, no proviene del material sensorial, es de origen trascendente e infundido en el intelecto posible por el intelecto agente separado. La significación de este enfoque del conocimiento intelectual humano y su repercusión en el Occidente latino ya han sido señaladas (De Libera, 1990, 86-94; Gilson, 1926-1927, 102). De hecho, el *De anima* de Avicena fue conocido en el Occidente latino antes del *De anima* de Aristóteles y proporcionó un marco de lectura para éste. La posición aviceniana articula una teoría anatómica funcional del cerebro, una clasificación de las actividades psicológicas del alma y una teoría del conocimiento intelectual que lo sitúa en el proceso de emanación teniendo como escenario el cosmos de las Inteligencias separadas. El éxito del modelo se manifiesta en las tentativas de amalgama denominadas por Gilson «agustinismo avicenizante».

Santo Tomás, al insistir en la *conversio ad phantasmata* se opone a esa tendencia hegemónica en su época. Sin embargo, no la combatiría directamente. Dirige sus críticas contra «Platón y los platónicos»:

> [...] ataca a sus adversarios platonizantes destruyendo sus *razones* mediante una crítica de Platón y privándolos de sus *autoridades* por una interpretación adaptada, en la medida en que mantiene un completo respeto por los *santos*, autores de estas últimas (Henle, 1956, 396).

Gilles Deleuze (1969, 173-179) habla de tres imágenes de filósofos: los filósofos de las alturas, cuya imagen fue fijada por el platonismo; los filósofos de las profundidades, simbolizados por Empédo-

cles, readaptado por Nietzsche; los filósofos de la superficie, personificados por los cínicos y los estoicos. Tal vez sea posible valerse de las imágenes propuestas por Deleuze para situar el modo como santo Tomás analiza el conocimiento intelectual humano.

El Aquinate se opone claramente a una filosofía de las alturas, a los diversos platonismos, que inclusive despojan al sujeto humano de su conocimiento. Hablando con propiedad, éste no conoce, algo conoce mediante él y este algo le es trascendente. Santo Tomás trae el conocimiento a la superficie de la tierra, como Aristóteles había hecho bajar las ideas del cielo a la tierra. El individuo humano es quien conoce mediante su intelecto activo y recipiente, no porque se confronte con un intelecto trascendente o se dirija hacia él, sino porque se confronta con las imágenes o fantasías que le proporcionan los sentidos. El acceso a las realidades inmateriales trascendentes tiene que pasar necesariamente por la relación con el mundo material. Se trata de un conocimiento fundamentalmente negativo: se puede conocer que tales realidades inmateriales son, pero no lo que son y sí únicamente lo que no son. La postura del Aquinate se aparta también de una filosofía de las profundidades, en la medida en que impide al conocimiento humano el acceso directo a las esencias o naturalezas del mundo material. Éstas son captadas, pero sólo captables y expresables por la vía de las manifestaciones sensibles, los accidentes propios.

En la modernidad avanzada se encuentran concepciones del conocimiento humano o incluso de la conciencia humana que apuntan a despojar al sujeto humano de su autonomía, en nombre de alguna trascendencia situada no más arriba, sino más abajo del hombre: el inconsciente o la infraestructura económica.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1965), *De l'âme*, traducción y notas de J. Tricot, Vrin, Paris.

Aristóteles (1982), *Metafísica*, ed. trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid.

Avicena (1999), *A origem e o retorno*, Edipucrs, Porto Alegre.

Braun, E. (1959), «Peut-on parler d'"existentialisme" thomiste?»: *Archives de Philosophie, 22*, 211-226.

Cunningham, F. A. (1954), «Judgement in St. Thomas»: *Modern Schoolman, 31*, 185-202.

Cunningham, F. A. (1957), «The second operation and assent vs. Judgement in St. Thomas Aquinas»: *New Scholasticism, 31*, 1-33.

Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Minuit, Paris.

De Libera, A. (1990), *A filosofia na Idade Média*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

De Libera, A. (1996), *La querelle des universaux*, Seuil, Paris.

Demers, G. E. (1932), «Les divers sens du mot *ratio* au Moyen Âge», en *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle*, Inst. d'Études Médiévales-Vrin, Montréal-Paris, 105-139.
Dewan, L. (1981), «*Objectum*. Notes on the invention of a word»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 48*, 37-96.
Duns Escoto, J. (1954), «Ordinatio, Lib. I, Dist. 3», en Id., *Opera omnia*, v.3, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.
Galilei, G. (1995), *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, Alianza, Madrid.
Garceau, B. (1968), *Judicium: vocabulaire, sources et doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'Études Médiévales-Vrin, Montréal-Paris.
Gauthier, R. A. (1984), «Préface», en Tomás de Aquino, «Sententia libri De anima», en *Opera omnia*, tomo 45/1, Commissio Leonina, Roma, pp. 1*-294*.
Geiger, L.-B. (1963), «Abstraction et séparation d'après saint Thomas», en Id., *Philosophie et spiritualité* I, Cerf, Paris, 87-124.
Gilson, É. (1926-27), «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 1*, 5-127.
Henle, R. J. (1956), *Saint Thomas and Platonism*, Martinus Nijhoff, The Hague.
Lima Vaz, H. C. de (1998), «Tópicos para uma metafísica do conhecimento», en R. A. Ulmann, *Consecratio mundi, Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Edipucrs, Porto Alegre, 430-437.
Michaud-Quantin, P. (1979), «Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec», en Id., *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Ateneo, Roma, 113-150.
Moltmann, J. (1975), *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca.
Moltmann, J. (1993), *O caminho de Jesus Cristo*, Vozes, Petrópolis.
Montagnes, B. (1968), «L'axiome de continuité chez saint Thomas»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 52*, 201-221.
Nascimento, Carlos Arthur R. do (2000), «Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino»: *Revista Española de Filosofia Medieval, 7*, 137-142.
Paissac, H. (1951), *Théologie du verbe, Saint Augustin et saint Thomas*, Cerf, Paris.
Panaccio, C. (1992), «From mental word to mental language»: *Philosophical Topics, 20*, 125-147.
Panaccio, C. (1999), *Le discours intérieur*, Seuil, Paris.
Pasnau, R. (1997), *Theories of cognition in the Middle Ages*, CUP, Cambridge.
Pedro Abelardo (1994), *Lógica para principiantes*, Vozes, Petrópolis.
Putallaz, F. X. (1991), *Le sens de la réflexion chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.
Robert, J.-D. (1958), «Éléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance»: *Revue Philosophique de Louvain, 56*, 586-604.
Roger Bacon (1983), «De multiplicatione specierum», en D. C. Lindberg, *Roger Bacon's philosophy of nature*, Clarendon Press, London, 1-269.

Roland-Gosselin, M.-D. (1948), *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.

Schmidt, R. W. (1960), «L'emploi de la séparation en métaphysique»: *Revue Philosophique de Louvain*, *58*, 373-393.

Spruit, L. (1994), *«Species intelligibilis». From perception to knowledge*, E. J. Brill, Leiden, 2 vols.

Tomás de Aquino (1950), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino.

Tomás de Aquino (1953), «Quaestio disputata De potentia Dei», en Id., *Quaestiones disputatae*, v. 2, Marietti, Torino.

Tomás de Aquino (1962), *Summa Theologiae*, Paoline, Roma.

Tomás de Aquino (1970), «Quaestiones disputatae De veritate», en Id., *Opera omnia*, tomo 22, v. 1, fasc. 2, St. Thomas Aquinas Foundation, Roma.

Tomás de Aquino (1976), «De ente et essentia», en Id., *Opera omnia*, tomo 43, 315-381, Commissio Leonina, Roma.

Tomás de Aquino (1999), *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6* (trad. e intr. de C. A. R. do Nascimento), Unesp, São Paulo.

[Traducción del portugués de Gustavo D. Corbi]

EL USO DE ARISTÓTELES POR ENRIQUE DE GANTE EN EL *QUODLIBETO* IX

Mário S. de Carvalho[*]

Investigar cómo un autor hace uso de otro es una cuestión práctica. Responder a dicha investigación, sin embargo, requiere introducirse en los ámbitos hermenéuticos, histórico y sistemático.

Enrique de Gante fue considerado inicialmente un platónico (Purnell, 1986, II, 565–572; Werner, 1878, 97-154), y todavía hoy algunos lo consideran un agustiniano avicenista (Gilson, 1955, 448; Decorte, 1983). De hecho, él formó parte de la comisión que en 1277 condenó más de doscientas proposiciones relacionadas con el denominado «aristotelismo integral». A fines del siglo XIII resurge un «nuevo interés en el platonismo» (Steel, 1997, 120-133). Pero en el Renacimiento, cuando descollaba su imagen como platónico, hubo quienes lo colocaron en la familia de los aristotélicos[1]. El hecho de que un alemán del siglo XV (Hoest von Landenburg) considerase a Enrique como un autor moderno, y de que los platónicos italianos de los siglos XV y XVI (Marsilio Ficino y Jacopo Mazzoni de Cesena respectivamente) lo juzgasen platónico mientras que los aristotélicos portugueses del siglo XVI (Manuel de Góis) lo viesen como aristotélico, puede decir más sobre los misterios de la interpretación (*ineininterpretieren*) o acerca de la geocultura que acerca de Enrique de Gante mismo.

Sin embargo, muchos comentaristas modernos han subrayado la

* Una redacción previa de este trabajo fue presentada al «International Medieval Congress» (University of Leeds, July 1999). EL texto inglés fue traducido al castellano por Gustavo Corbi.

1. Cf. *Commentarii Conimbricenses on octo libros Physicorum Aristotelis*, Lugduni, 1594, Pars prior, 156.

importancia de Aristóteles en los escritos de Enrique. Podemos mencionar, por ejemplo, los nombres de P. Bayerschmidt (1941), J. Paulus (1938), J. Gómez Caffarena (1958), G. de Lagarde (²1958, 161-213), R. Macken (1972), P. Porro (1990, 48, 71, 207-223), S. P. Marrone (1985) y J. Marenbon (1987, 144-153). La investigación se halla lejos de estar cerrada y ni siquiera definida con precisión. Están, por ejemplo, los que prefieren hablar de una «síntesis aristotélico agustiniana» en el ámbito de la gnoseología (Brown, 1971, 261) —combinación discutida por otros (Cf. Bettoni, 1954, 33, 36; Beha, 1961, 60-61)— así como también quienes tratan de distinguir distintas fases en la evolución mental de Enrique, de las cuales la tercera y última es descrita como «a clever integration of contrasting complexions» de agustinismo y aristotelismo (Marrone, 1996, 194). Macken (1996, 85) ha hablado recientemente de una *middle solution*, entre las posiciones de Platón y Aristóteles en los inicios de la carrera de Enrique, y en verdad sabemos que el programa de Enrique a favor de una *verissima philosophia disciplina*, anunciada cerca del comienzo de su obra sobre teología sistemática, consistía en vincular a los dos filósofos[2].

Otros intérpretes modernos prefieren seguir métodos diferentes, analizando sistemáticamente y en detalle cada una de las críticas de Enrique a Aristóteles (Wilson, 1983, 241-251). Hasta que las obras completas de Enrique no sean publicadas, recomendamos este método, aunque creemos que no es suficiente decir que él se distancia de Aristóteles o que lo critica por motivos de fe. El dilema y la dicotomía Platón-Aristóteles eran incomprensibles para Enrique (así como quizás para la filosofía medieval tomada como un todo: Carvalho, 1998), aunque él no ignoraba (o no suponía) diferencias precisas[3]: un teólogo tiene obviamente que luchar contra lo que considera opuesto a la fe[4]. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico parece más pertinente proceder a descomponer dichas

2. «Dictum ergo utriusque: et Aristotelis et Platonis, coniungendum est in omnibus [...] et sic erit ex utrisque eliquata una verissimae philosophiae disciplina» (Enrique de Gante, *Summa* a. 1, q. 4, f. 12vE, ed. Parisiis, 1518. Según los volúmenes disponibles, citaremos la edición crítica de Enrique de Gante (Louvain, 1979 ss.)

3. «[...] in tali sententia Aristoteles multum nititur contrariari Platoni, imponendo ei quod universale separatum a particulari, quasi aliquid extra mentis notitiam [...] Sed [...] Plato non possuit universale separatum a re cuius est, sed solum in mentis notitia...» (*Quodl.* IX, 15, ed. R. Macken, Leuven, 1983, 256, 11-13). Cf. Id., *Summa* a 9, q. 15 f. 383rZ-vz.

4. «[...] etsi Philosophus circa ea quae sunt ad finem, multa secundum rectam rationem sentiebat et illa quae sentit fides catholica, circa illa tamen in ordinando ipsa ad finem, et circa ipsum finem vitae humanae in multis errabat, sicut et alii philosophi» (*Quodl.* XII, q. 13, f. 493rX); Id., *Summa* a 12, q. 13, f. 493rX.

relaciones. El presente trabajo tiene por objetivo hacer ver que lo que aquí tenemos es algo más complejo que meras oposiciones históricas o de *Weltanschauungen*.

Vamos a estudiar aquí dos cuestiones explícitamente (anti)aristotélicas del *Quodlibeto* IX de 1286. La razón para esta elección es simple: allí se cuestionan explícitamente los fundamentos de Aristóteles que habían sido condenados en 1270 y 1277, es decir, tratan proposiciones conocidas comúnmente como parte del «aristotelismo integral». La cuestión 14 versa sobre la unidad del intelecto («si basándose en Aristóteles se puede mostrar que en todos los hombres existe sólo un intelecto y si es posible demostrar lo contrario»; *Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero, et an contrarium possit demonstrari* [*Quodl.* IX, q. 14]), mientras que la 17 trata de la eternidad posible de la humanidad («si, basándonos en el Filósofo, es necesario afirmar que el hombre siempre ha existido y que el hombre desde un pasado infinito ha sido creado de otro hombre»: *Utrum, suppositis fundamentis philosophi, sit necesse ponere quod semper fuerit homo, et homo ab homine, ex parte ante in infinitum* [*Quodl.* IX, q. 17]).

Ambas cuestiones se justifican, naturalmente, por motivos contemporáneos. Se hallan conectadas con un conflicto de interpretaciones que muestra un claro interés en Aristóteles: ¿cuál era la *sententia Philosophi* sobre cada tema? De esa manera Aristóteles surge como una *auctoritas* en la Facultad de Teología. No es difícil imaginar que ambas cuestiones le fueron propuestas a Enrique de Gante por alguien comprometido con el aristotelismo —en 1286 se desarrollaba la segunda fase del averroísmo (cf. Kuksewicz, 1968), comenzaba a formarse una *via Thomae* y Egidio Romano llegaba a ser finalmente un *magister* (cf. Beonio-Brochieri y PARODI, 1990, 326, 372)— o por alguno que deseaba cuestionar la fidelidad de Enrique al movimiento de los años 1270.

Las dudas sobre la posibilidad de mostrar (*ostendere*) la unidad del intelecto dentro del marco de los fundamentos aristotélicos y de demostrar (*demonstrare*) la pluralidad de intelectos se originaban en los debates contemporáneos, pero probablemente con el trasfondo del *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino (una obra poco usada hasta ese entonces: cf. Hoenen, 1990, 40) Enrique de Gante también las ubicó dentro del contexto más amplio de los comentarios griegos y árabes (cuestión 14) (*Quodl.* IX, q. 14, 247,17-28). No encontramos un contexto similar en la cuestión sobre la eternidad necesaria de la especie humana (número 17) (*Quodl.* IX, q. 17, 279, 5-9), pero, como vamos a ver, la discusión sobre esta cuestión se refiere al con-

texto de la número 14. En 1286 el tema de la unidad intelectual parecía ser más urgente para Enrique, pero esto no es decisivo, porque su mayor preocupación era entonces y siempre la admisión de la posible eternidad del mundo, algo que lo había interesado al menos desde la época de la *Lectura ordinaria* (cf. Carvalho, 1996, 36-67). Hay que recordar que para Buenaventura la defensa de la eternidad del mundo era también la base de los errores como el de un único intelecto para toda la humanidad (Boulnois, 1998, 597).

Los textos de Aristóteles son dudosos. Según afirma Enrique, él mismo siempre tuvo dudas (*semper in dubio fuit*) acerca de los temas que constituyen la base de la cuestión 14: ¿es el intelecto forma y acto del cuerpo? ¿es el intelecto el mismo para todos? (*Quodl.* IX, q. 14,11-16; 248-249, 56-64, en lo referente a la permanencia del alma después de la muerte). Hay también dudas en la cuestión 17: ¿qué pensaba Aristóteles sobre el diluvio y la subsiguiente restauración de las especies? (*Quodl.* IX, q. 17, 283, 36-39).

A causa de estas dudas sobre los textos de Aristóteles, o más bien porque los textos no son suficientemente claros (y el *onus probandi* le incumbía a Enrique, especialmente teniendo en cuenta la magnífica obra de Tomás), Enrique propuso ir más allá de una interpretación literal (*nudis propositionibus*) hacia una exégesis más profunda (*ex fundamentis*). Desde un punto de vista histórico-textual se podría decir que el hecho de que las dos cuestiones estuvieran basadas en proposiciones fundamentales de Aristóteles muestra que el compromiso de Enrique es profundo y no superficial. En forma similar, el hecho de que él subraye la ambigüedad de los términos de los textos explica por qué su solución se dirige a examinar las proposiciones fundamentales, ya que lo que se pide en una Facultad de Teología es investigar la verdad misma. De hecho, él contrapuso una interpretación *secundum Aristotelem* a otra *secundum veritatem* (o *re vera*). Desde una perspectiva hermenéutica este método de interpretación tenía la ventaja para Enrique de superar las ambigüedades de los términos permitiéndole establecer niveles determinados en su lectura (criticando a unos y aceptando a otros). No hace falta por cierto subrayar que nunca dudó de la pluralidad de intelectos y de su destino eterno o de la creación del tiempo (*Quodl.* IX, q. 14, 257, 0-4: «negare debemus, ex ratione»), sino solamente de las tesis de Aristóteles sobre dichos problemas (*Quodl.* IX, q. 14, p. 246, 7-8: «Dico tamen, non dubitando»). Tales dudas muestran la importancia de Aristóteles en el contexto de una Facultad de Teología.

La explicación del uso de esta metodología, denominada por M.-D. Chenu, al referirse a otro filósofo, «la pédagogie de la *lectio*»

([3]1974, 177), reside en el hecho de que los fundamentos eran proposiciones *per intentionem*. En otras palabras, el descubrimiento de la significación de un texto controvertido —*quid sentiat?*— implica introducirse en la intención interna del autor (*de mente sua*), que según se afirma no genera dudas. Es el descubrimiento del significado profundo de la *littera* mediante el sutil uso del contexto de las implicancias sistemáticas (*Ibid.*, 178). Para ello hace falta «hacer un esfuerzo para identificar el movimiento de todo el sistema de pensamiento» del filósofo en cuestión, y «recordar qué verdad estaba buscando y trataba de expresar con mayor o menor torpeza» (Torrell, 1993, 348-249). A causa de esta dificultad el comentarista debe interpretar intenciones, es decir, al explicar el porqué, aunque no sepamos qué pensaba Aristóteles (*sentire*), debemos examinar hacia qué dirección se dirigía (*consentire*).

¿Cómo poner en práctica esta técnica metodológica, la denominada *expositio reuerentialis*, tan en boga en ese tiempo? En primer lugar, prestando gran atención a los términos y a la interpretación literal de los textos aristotélicos. No hay nada nuevo en esto (el método se aprendía en la Facultad de Artes) excepto por el hecho de que la lectura es personal (es decir, hecha por un teólogo como Enrique) y de que nos muestra que la necesidad (e incluso la urgencia) de negar las proposiciones fundamentales de Aristóteles no implica abandonar los textos o despreciar a su autor. Enrique incluso reconoce algunos de los textos de Aristóteles (cf., por ejemplo, *Ethica* X, 7, 1138, 5-7) que en sí mismos tienen un carácter especialmente argumentativo y que sólo pueden perder tal carácter a causa de los fundamentos de los cuales derivan[5]. Sin embargo, en esto hay serias dificultades para una interpretación literal del texto. Veamos un ejemplo. El núcleo de la cuestión del intelecto se manifiesta principalmente en clarificar en qué forma están vinculadas las dos ciencias que se ocupan del alma humana: física y metafísica[6]. El problema reside en el hecho de que, por ejemplo, enfrentado con la cuestión de saber si el intelecto puede continuar existiendo después de la muerte del individuo, Enrique comienza por el texto de *Metaphysica* XII, 3 (1079, 21-27) y prosigue de inmediato con dos textos del *De anima* (III, 7, 431, 17-19 y II, l, 403, 10-12), usándolos para reforzar la conclusión de que Aristóteles no defendió

5. «Re vera ratio ista necessaria est et sufficiens in se, sed non est sufficiens, suppositis fundamentis praedictis Aristotelis» (*Quodl.* IX, q. 14, 257, 94-95). Id., *Quodl.* IX, q. 17, 283, 21-25.

6. «Ubi est advertendum quod consideratio de anima humana ad duplicem scientiam in philosophia pertinet, scilicet ad naturalem et ad metaphysicam» (*Quodl.* IX, q. 14, 247, 29-31).

esta continuación de la existencia. En pocas palabras, el primero de los textos parece estar citado erróneamente. O sea, su significado, en lugar de ser opuesto al del segundo texto, como de hecho lo es, en la cita de Enrique dice lo mismo. Hay, por consiguiente, distorsiones textuales que afectan la investigación de una interpretación literal, pero Enrique de Gante no es responsable de ellas.

La distinción entre las dos ciencias le permite así a Enrique admitir en primer lugar que Aristóteles, como filósofo de la naturaleza, no argumentó abiertamente (*numquam assertive posuit*) que el alma que se separa del cuerpo es la forma del cuerpo: sólo de esa manera hay que entender sus dudas en la *Metaphysica* sobre ese punto[7]. De cualquier manera, no se puede negar la doctrina de Aristóteles sobre el alma, y la opinión (*suppositio*) de que el intelecto, así como las demás formas, es en un sentido la forma unívoca del cuerpo también se puede atribuir a él (aunque el intelecto proviene de afuera y las otras se originan en la materia) (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 71-87). Hay que recordar que la teoría de Enrique del dimorfismo, aunque pretendía ser una doctrina que correspondía a una imagen espiritual de la totalidad humana, también le exigió concebir una forma corpórea, que reforzaba el hilemorfismo (cf. Carvalho, 2001, 69-92; Id., 1999, 679-694). El tema de la cuestión 17 reconoce que el problema de la causalidad de la especie humana —un individuo procede de otro de la misma especie— tiene plena legitimidad y coherencia textual aunque derive de una falsa suposición (*ex falsa suppositione*). Y, además, a pesar de esa suposición falsa —la permanencia eterna de la especie[8]—, pero también a causa de esta legitimidad, Enrique reconocía en el texto de Aristóteles algunos principios esenciales para su propia tesis: uno es la repetición del argumento del *Quodlibeto* I (q. 7-8, 46, 64-66), basado en la *Physica* (III, 4, 203b 30), que R. Dales consideró una conclusión precipitada (Darles, 1990, 170); otro es que el acto precede a la potencia y por consiguiente que lo ontológicamente superior precede a lo inferior; finalmente, está la diferencia entre un punto de vista esencial o absoluto y uno concreto o accidental. Estos dos últimos aspectos revelan cierta afinidad ontológica.

7. «Ex quo clare patet quia Aristoteles numquam in philosophia naturali assertive posuit quod anima separabilis esset forma hominis, quia, si hoc in naturali philosophia posuisset, numquam in metaphysica, in qua supponit determinata in philosophia naturali, sub conditione proposuisset» (*Quodl.* IX, q. 14, 250, 9-13).

8. «Omnia ista ex falsa suppositione procedunt, scilicet quod species rerum sunt aeternae, et nulla nova nisi quatenus dependet in esse ab individuis generabilibus et corruptibilibus, quod nec rerum naturae nec rectae ratione concordat» (*Quodl.* IX. q. 17, 283, 15-18).

Aunque interpretar las proposiciones fundamentales es una tarea difícil, reconocemos objetividad en la enumeración que hace Enrique de las proposiciones fundamentales de Aristóteles sobre la eternidad del mundo (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 88) y sobre la relación de causalidad[9] así como también sobre la eternidad de las almas humanas[10], de la especie (*Quodl.* IX, q. 17, 282, 93-98) y del intelecto[11], la existencia de un número infinito de hombres (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 88), la individuación por la materia (*Quodl.* IX, q. 14, 249, 74-75), la precedencia esencial del acto respecto a la potencia (*Quodl.* IX, q. 17, 285, 86-101), y la acción creadora y necesaria del cielo[12]. Se puede observar el mismo esfuerzo de objetividad en la intención de interpretar el texto literalmente. Por ejemplo, en la cuestión 17 vemos cómo Enrique de Gante clarifica objetivamente algunas precondiciones para comprender exactamente el pensamiento de Aristóteles. Por definición (*secundum rationem speciei*), todas las especies de creaturas mortales (*generabilium et corruptibilium*) son producidas (*productas*) con la generación de individuos de esas especies gracias a la acción conjunta de una causa individual y una causa próxima, que es el cielo (*Quodl.* IX, q. 17, 280, 21-28). Únicamente los seres imperfectos (gusanos, serpientes, ratas y murciélagos) no necesitan la causa individual (*Quodl.* IX, q. 17, 280, 29-38). En el caso de las especies de seres perfectos (plantas, animales y hombres), el proceso de causalidad es individual o particular, aunque eterno (*Quodl.* IX, q. 17, 280-281, 39-55): la aparición o desaparición de un individuo de una especie dada no significa el comienzo o el fin de la especie[13]. Después de todo, puesto que es posible comparar (*simile*) los segmentos del tiempo con la aparición de individuos de una especie determinada[14], Enrique concluye que

9. «Quod primum agens et movens semper est et semper fuit agens et movens» (*Quodl.* IX, q. 17, 282, 99-100).

10. «[...] et quod animae humanae non generantur ex materia naturaliter mediante motu caelesti, nullo modo potuit ponere aliquam animam novam» (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 93-95).

11. «[...] intellectus incorruptionem et permanentiam post corpus» (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 88-89).

12. «[...] nihil novi potest fieri in mundo nisi mediante motu caelesti» (*Quodl.* IX, q. 14, 253, 93).

13. «Licet enim quodlibet individuum sic esse coeperit quod penitus non praefuit, nullum tamen eorum secundum Philosophum sic esse coepit, quin aliud, a quo esse coepit, praefuit. Species autem non habet esse, fuisse vel fore solummodo per esse aut fuisse aut fore unius individui, sed cuiuslibet indifferenter» (*Quodl.* IX, q. 17, 281, 61-66).

14. «Et est simile de partibus temporis et individuorum hominis, quia, sicut tempus praeteritum simpliciter habuit esse per quodlibet tunc, sic et homo. Et similiter species quaelibet per quodlibet individuum suum» (*Quodl.* IX, q. 17, 281, 78-81).

Aristóteles tiene razón en no argumentar a favor de la existencia de un primer hombre[15].

Además de la dificultad que hemos presentado, referente al estado de los textos, hay que considerar otro problema. A saber, si la negación de los fundamentos no implica negar una interpretación literal de los textos de donde son tomados esos fundamentos (teniendo en cuenta la presumida sistematicidad del autor en cuestión). Éste es un problema no planteado por Enrique y que por consiguiente queda sin resolver. Pero está claro que negar los fundamentos de Aristóteles es consecuencia de la objetividad, lo cual muestra que lejos de acercarse a la Verdad, Aristóteles la ignoraba. Una consecuencia perversa de esta *expositio reuerentialis* podría haber sido la destrucción de la interpretación literal misma, y si esta exposición toma una dirección histórica diferente de la idéntica técnica de Tomás, ello se debe a que Enrique tenía una comprensión diferente de la filosofía, sus límites y su alcance, así como del horizonte del conocimiento teológico.

El lenguaje usado por Enrique de Gante para leer los textos está lejos de ser semánticamente uniforme. Los verbos usados —*videtur, sentire, suponere, ponere, asserere, arbitror, dimittere, determinare, assumpsit*— y algunos complementos y grupos de lexemas —*secundum veritatem, respondere rationi, concedere conclusionem, ponere assertive, re vera, sub conditione proponere, plane determinare, sub conditione, litteram inspicere*— no son sino importantes en una obra de interpretación sometida a las reglas de la *expositio reuerentialis*. El problema es el uso de tal terminología estricta en una interpretación inferencial basada sobre suposiciones que carecen intrínsecamente de rigor.

¿Cómo es que Enrique de Gante hace aporética la interpretación literal del texto de Aristóteles? Él diría que Aristóteles no pensaba (*sentire*) que el intelecto es el acto y forma del cuerpo, puesto que la individuación es conferida por la materia[16], entonces él tenía necesariamente que sostener (*necesse ponere*) que existe únicamente un intelecto para todos los hombres, pero si él no pensaba esto, estaba argumentando por necesidad (*necesse ponere*) la existencia de varios

15. «Et sic secundum Philosophum, caelo et elementis existentibus sempiternis, equus potuit generari ab equo praecedente et homo ab homine in infinitum absque omni repugnantia naturae rei, ut non sit omnino ponere primum hominem aut primum equum» (*Quodl.* IX, q. 17, 282, 90-93).

16. «Ulterius, quia ex quibusdam aliis fundamentis suis claret quod forma non est una specie et plures numero nisi per materiam, dicente ipso» (*Quodl.* IX, q. 14, 250, 14-15).

intelectos; en pocas palabras, Aristóteles ni afirmó ni negó que el intelecto es la forma y el acto de la materia, así está claro que ni afirmó ni negó que el intelecto es uno o múltiple. Debemos concluir que nadie puede suponer (*suponere*) lo que Aristóteles hubiese pensado, puesto que no conocemos ningún texto inequívoco (*assertive posuerit*) suyo sobre el intelecto como un acto que se multiplica en la materia (*Quodl.* IX, q. 14, 249, 68-82). Esto no puede ser más claro: los textos de Aristóteles, considerados separadamente, no son en sí mismos una guía suficiente para resolver algunos de los problemas relacionados con la cuestión del intelecto. Probablemente esta posición apunte a aquellos que como Tomás, no dudaban que Aristóteles defendió la pluralidad de los intelectos. Por ejemplo, sobre la distinción de las facultades del alma en relación al intelecto, Enrique habla de irresolución (*indeterminatum*) por parte de Aristóteles; dice que las palabras usadas para hablar sobre el alma intelectual son inciertas (*nihil certi*) y que Aristóteles se expresó en forma condicional (*sub conditione*) respecto de la relación de esa alma con el hombre (*Quodl.* IX, q. 14, 251-252, 36-50). Muchas dudas semejantes le permiten a Enrique concluir que Aristóteles no resolvió (*omnino dimittat insolutam*) la especificidad de la operación del intelecto, y, por consiguiente, que en el contexto de la polémica sobre el monopsiquismo no comprendió correctamente lo que significa pensar (*nec plane determinavit quomodo homo intelligit*).

¿Significa esto que Enrique de Gante se abstiene de atribuir una opinión a Aristóteles? De ninguna manera. La verdad, como acabamos de ver, es que Aristóteles, como filósofo de la naturaleza, al menos supuso, si bien no determinó (*supposuit... licet non determinavit*) que el intelecto es, en forma unívoca, la forma y el acto del alma. El problema, por consiguiente, no reside, según Enrique, en Aristóteles filósofo de la naturaleza. El problema es que, en el contexto de sus principios fundamentales más generales, Aristóteles nunca pudo haber defendido la pluralidad de intelectos porque no sabía que los seres tienen un comienzo radical y temporal (*novus*). También, desde su punto de vista (*de mente sua*) no existía posibilidad de que el alma siguiese existiendo después de la destrucción del cuerpo, aunque admitía su eternidad *a parte ante* (*Quodl.* IX, q. 14, 254, 2-6). En una palabra, los límites de Aristóteles consisten en permanecer fiel a un principio metodológico que no nos permite avanzar más allá de lo que puede ser captado por los sentidos o por el movimiento físico (*ex sensibilibus aut ex motu*). No es casual que se encuentre en su obra un argumento basado en la probabilidad (*probabilis ratio*) que sostiene que las sustancias separadas de los

cuerpos pueden ser superfluas (*otiosae*) (*Quodl.* IX, q. 14, 254, 9-19). De allí se sigue, en respuesta a la primera sección de la cuestión 14, que Aristóteles, consciente de las dificultades del problema y no deseando «ser acusado de superficialidad», no se pronunció definitivamente sobre el tema, sino que, en concordancia con sus principios fundamentales, encontramos en él una inclinación (*declinare*) mayor hacia el monopsiquismo[17].

Entiendo que no es difícil concluir de esto que de esta exégesis resulta una imagen de Aristóteles y de sus textos que está lejos de ser lineal. Hay un Aristóteles que no sabe, otro que duda, todavía otro que conjetura, más uno que construye argumentos probables más allá de lo cierto. Estas imágenes de varios Aristóteles revelan una conciencia de la dificultad de los textos y de su limitación. Sabemos de la existencia de una «particular line of criticism» que consideraba a «Aristotle as "the worst natural philosopher" just as others had called him "the worst metaphysician"» (Mahoney, 1988, 261-273).

El tema exacto en debate en la cuestión 17 también tuvo su origen en los textos y su interpretación. Enrique de Gante no deseaba discutir nuevamente la posible eternidad del mundo (esto ya había sido hecho en el *Quodlibeto* I desde una perspectiva *de creatura simpliciter*) (*Quodl.* IX, q. 17, 283, 19-30). Más bien, se trataba de saber si, dados los principios fundamentales de la filosofía que expusimos, es necesario afirmar la eternidad de la especie humana *a parte ante*[18]. El problema surge a causa de una breve alusión en la *Politica* (II, 8, 1269, 4-9) en la cual leemos que después del diluvio los hombres nacían de la tierra (*terrigenae*). Se discuten entonces dos problemas: si la causalidad de los seres puede restringirse a la acción de la tierra después de la destrucción universal, y si el hombre, en la hipótesis de la eternidad del cielo, tuvo un comienzo[19]. Aparentemente,

17. «[...] quod tamen magis declinavit sequendo sua principalia fundamenta, quod forma et actus corporis non sit, nec plurificatus secundum plurificationem corporum; nec tamen fundamentis suis in tantum credidit quod illud quod ex eis sequitur, expresse asserere voluit, sed ne de facili reprehendi posset, in dubio reliquit, quia rationes alias efficaces habuit, quibus certitudinaliter respondere nescivit, quin intellectus esset forma et actus corporis et ideo secundum pluritatem corporum plurificatus, licet fundamentis suis quam rationibus illis magis adhaesit» (*Quodl.* IX, q. 14, 255-256, 50-58).

18. «De quo non quaerit ista quaestio, sed, supposito quod illa fuerint ab aeterno, utrum secundum fundamenta Aristotelis necesse sit ponere quod homo generaverit hominem semper ex parte ante in infinitum» (*Quodl.* IX, q. 17, 283, 28-30).

19. «Ubi duo sunt consideranda: primum si, omni homine aut equo corrupto incendio aut diluvio, virtute caeli possent reparari de terra; secundum, si secundum naturam rei possit poni, caelo existente aeterno, hominem semper fuisse ab homine, equum ab equo, absque aliquibus primis equis et primis hominibus, ante quos nulli» (*Quodl.* IX, q. 17, 283, 31-35).

por consiguiente, la cuestión tiene lugar fuera del marco de la causalidad creativa (*non causatas ab aliquo ut a principio productivo*) porque Aristóteles sólo conocía la causalidad celestial *in motu, non in esse*. Los seres imperfectos o incompletos, dada su generación espontánea, revelarían una dependencia intrínseca de la tierra y de los elementos naturales. Una causa celestial inmediata para el origen de estos seres representa una limitación del poder de Dios y, de hecho, la biología y las ideas de historia natural que eran conocidas por Enrique mencionan una acción conjunta del cielo y las estrellas con los elementos, una acción que perfecciona a los seres que se reproducen a sí mismos, y que fomenta la idea del eterno retorno[20]. Enrique rechaza estas ideas de una perfección celestial o cósmica y el eterno retorno del mismo ser (*circulariter revertentur*) especialmente en el caso de los hombres (se nota una leve duda provisional respecto de los demás seres [*Quodl.* IX, q. 17, 284, 54]). Ante el célebre y antiguo adagio —*sol enim et homo generant hominem*[21]— la tarea de Enrique consistió en distinguir la acción del hombre en detrimento de la acción del sol. Este procedimiento no consiste sino en establecer lo que denominaremos la diferencia antropológica; su horizonte, como veremos, reside en el hecho de que el pensamiento ocupa un lugar especial en la conversión espiritual de la materia.

En primer lugar, es un hecho —escribe Enrique de Gante sobre la posibilidad de destrucción universal— que las estrellas solas no pueden, por sí mismas, sostener la vida de los seres humanos sin la necesaria presencia de sus reproductores (*Quodl.* IX, q. 17, 284, 57-63). En segundo lugar, y más decisoriamente, precisamente como el principio de movimiento de lugar no existe en razón de la facultad vegetativa (la naturaleza no les dio a las plantas la posibilidad de movimiento), por eso en los seres perfectos (que incluso así necesitan a sus progenitores para mantenerlos) la simple transmisión de la fuerza celestial es incapaz de explicar el movimiento en una forma mixta tan elevada (el caso del alma racional que informa el cuerpo del hombre [*Quodl.* IX, q. 17, 284, 64-80]). Si aplicásemos a Enrique de Gante la misma diferencia entre la letra y los principios fundamentales, habría que decir que, tomados literalmente, estos argumentos sólo reivindican la extraordinaria intervención de Dios al prote-

20. «Ut ideo secundum ipsum quaecumque species, quaecumque opiniones aut leges, religiones, sectae aut haereses sunt modo, infinities praecesserunt, et circulariter eadem specie revertentur in futuro, et qualitercumque nunc sunt, talia infinities futura sunt, et similiter praecesserunt, quamvis eorum propter antiquitatem non restat memoria» (*Quodl.* IX, q. 17, 282, 5-9).
21. Cf. Aristóteles, *Physica* II, 2, 194 b 13.

ger a algunos individuos de la destrucción, al bloquear de ese modo una causalidad que es sólo cosmológica[22]. Sin embargo, no se trata fundamentalmente de afirmar la verdad bíblica en cuestión contra la hipótesis griega, sino de reivindicar la diferencia antropológica. El horizonte explicativo de la cuestión 17 se halla vinculado con el tema de la cuestión 14, es decir, averiguar cómo el alma racional (la única específica del hombre), al venir de afuera, se une sustancial e individualmente con la forma de cada cuerpo, asumiendo plenamente todas las facultades más básicas (vegetativas y sensitivas). Se puede recordar que la cuestión 14 también finaliza usando la lucha de Aristóteles contra el platonismo para probar que existe una pluralidad de intelectos (que cada hombre piensa sólo por sí mismo) (*Quodl.* IX, q. 14, 257, 82-95). La lógica de la relación entre las dos cuestiones es sólo abductiva, es decir, se basa en que la hipótesis de la imposibilidad de la eternidad de las especies (que es equivalente a la necesidad de la creación de un primer hombre o de un primer grupo de hombres) es inseparable de la necesidad de que el pensamiento sea una actividad individual. Además, esta hipótesis se aplica también a la reconversión humana de toda realidad a su condición o vocación espiritual. Sólo con el hombre puede el mundo adquirir el sentido que necesita de ser solamente temporal. Para concretar o establecer esta idea, Enrique empleó un orden cognoscitivo muy propio de él.

La forma de la investigación de la cuestión 17 —a saber, cuál es el grado de necesidad de la afirmación (*sit necessere ponere*) de la eternidad de la especie humana— revela, en razón de su tono lógico, que la respuesta no puede consistir únicamente en los términos o en una interpretación literal del texto, sino en un nivel diferente. Enrique lo denominó *rerum naturae* o *rectae rationi*, es decir, debe abordar un punto de vista abstracto basado sobre un orden cognoscitivo distinto que debe ser el paralelo o la aplicación del orden antropológico aludido. La investigación más exhaustiva respecto del uso que Enrique de Gante hace de Aristóteles debe por consiguiente descubrir si todos estos movimientos son ajenos a Aristóteles. Sabemos que desde la época del *Quodlibeto* I Enrique prefiere recurrir a Avicena para obtener el plan (*ex natura rei* [*Quodl.*

22. «Propter quod ponendum est quod, quantumcumque fuerit diluvium aquae aut ignis, semper Deus aliquibus hominibus providit salvationis remedium unde alii propagarentur, et quamvis ponamus numquam diluvium generale fuisse nisi aquae tempore Noe, nec futurum esse nisi ignis in die iudicii, et hoc non naturaliter, sed potius miraculose» (*Quodl.* IX, q. 17, 285, 81-85).

IX, q. 17, 283, 21]) que le permita argumentar a favor de la radical temporalidad de la creatura, encarando de esa manera un plano riguroso de abstracción. Utilizar la noción de creatura (*ratio creaturae*) y tratar de encontrar el tiempo en esta noción es equivalente a un constante ir y venir de lo abstracto a lo concreto, llegando a un punto donde la discusión de la naturaleza (temporal) de la creatura no es inseparable del compendio aristotélico del modo de ser de lo que existe: lo que existe, mientras existe, existe de acuerdo con su naturaleza y condición (temporales) (Carvalho, 1996a, 66-67). Gracias a este procedimiento puede Enrique concluir solemnemente: *quod secundum veritatem et naturam rei simpliciter et naturaliter homo prius factus est semine, et hoc essentiali non accidentali ordine* ([*Quodl.* IX, q. 17, 286, 6-7]).

Para comprender estas exigencias ontológicas del orden esencial (*exigente hoc ordine essentiali* [*Quodl.* IX, q. 17, 286, 19]) veamos la célebre pregunta sobre el huevo y el pollito que se lee en la cuestión 17 (*Quodl.* IX, q. 17, 287, 41-54). Lo históricamente relevante en ella es que Enrique de Gante, sin haber en ningún momento negado que Aristóteles nunca defendió la creación del hombre, sin embargo argumenta que con Aristóteles se puede confirmar que el hombre, el pollito y el acto vienen antes del semen, el huevo y la potencia respectivamente[23]. Aristóteles defendió este principio «coaccionado por la verdad misma» (*ipsa veritate coactus* [*Quodl.* IX, q. 17, 286, 5]), naturalmente, porque hizo una distinción entre un plano de consideración accidental y un plano de consideración esencial, *naturaliter, simpliciter et essentialiter.* Aplicando la distinción: aunque el proceso de causalidad puede retroceder indefinidamente hacia seres ordenados accidentalmente entre ellos (cf. *Quodl.* IX, q. 14, 250, 1-8), es necesario aceptar un límite (*status*) respecto a los seres que están esencialmente ordenados (*Quodl.* IX, q. 17, 286, 19-26). La aplicación de este límite al caso de la especie implica que un (primer) hombre existió antes del semen. El compendio de la distinción avicenista y averroísta entre orden esencial y accidental (del que Tomás se apropiaría contra san Buenaventura) tiene en Enrique un alcance opuesto al del Aquinate, porque como vimos en la estrategia adoptada en el *Quodlibeto* I, Enrique coloca la división del tiempo y la sucesión de los individuos de una especie en paralelo (*Quodl.* IX, q. 17, 281, 78-80). Vale la pena señalar que esta inhabilidad para leer la historia del mundo independientemente de la historia del hombre se ve justificada *a contrario*, supuestamente en base al texto propiamen-

23. Cf. Aristóteles, *Metaphysica* IX, 8, 1049 b 1050 a.

te dicho de Aristóteles que vincula la eternidad del hombre con la eternidad del mundo[24]. Sin embargo, en el contexto de lo que denominamos diferencia antropológica, la pretendida inhabilidad para separar dos historias narrativas sólo indica que el sentido de la historia del mundo proviene de la historia del hombre. Textualmente, Enrique concluye que el retorno (*reducere*) a una causa eficiente inmediata sucede en forma absoluta (*simpliciter*) (*Quodl.* IX, q. 17, 286, 26-29). Puesto que se ha rechazado la posibilidad de que esa eficiencia o condición de significación sea un cuerpo celestial, entonces debe ser Dios, y lo que es causado no puede ser una especie sino un individuo (*Quodl.* IX, q. 17, 286, 30-32). Ésta es una condición ontológica universal, por consiguiente independiente incluso de la hipótesis de la eternidad del cielo o de elementos cosmológicos. Incluso si eso fuera posible, la causalidad influenciaría a individuos (*Quodl.* IX, q. 17, 286-287, 32-35). Esta afirmación es sólo teorética y textual: en otras palabras, sirve para mostrar cómo una interpretación literal de Aristóteles es tomada seriamente como hipótesis de trabajo en una Facultad de Teología. Así es cómo se produce la inversión del aristotelismo: porque la vida es limitada (*certa est periodus totius vitae generabilis et corruptibilis*), entonces los individuos necesariamente (*necesse*) tuvieron un comienzo (*esse incepisse* [*Quodl.* IX, q. 17, 287, 35-40]).

Habrá quienes argumentarán que la aplicación de una necesaria precedencia *temporal* del acto respecto de la potencia (*actus simpliciter necessario praecedit potentiam tempore* [*Quodl.* IX, q. 17, 287, 53-54]) es algo genuinamente aristotélico (ya sabemos que no lo es la diferencia entre el plano esencial y el accidental), pero Enrique es auténticamente aristotélico en esta necesidad de ver en el estado actual «the reason for being of what is potential» (Allan, 1957, 38). El problema reside en el hecho de que lo «actual» de Enrique de Gante no es lo «actual» de Aristóteles. Si el imperativo *lógico* de precedencia es también aplicado a la dimensión del tiempo es también porque lo que es superior y perfecto es la razón de ser de lo indefinido, inferior o menos perfecto. Pero tomar seriamente esta ley significa ir más allá del tiempo mismo hacia una lógica de eternidad desconocida para Aristóteles.

24. «Sic et, licet nullum sit hominis individuum quin esse coeperit cum prius non fuisset, quia tamen individuum hominis est ante individuum in infinitum secundum Philosophum, ideo secundum eum homo non incepit esse cum penitus non praefuisset, sicut nec tempore» (*Quodl.* IX, q. 17, 281, 75-78).

BIBLIOGRAFÍA

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London, 1957.

Bayerschmidt, P. (1941), *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, Münster i. W., 1941.

Beha, H. M. (1961), «Mathew of Aquasparta's Theory of Cognition»: *Franciscan Studies, 20.*

Beonio-Brochieri, Mt. F. y Parodi, M. (1990), *Storia della Filosofia Medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma/Bari.

Bettoni, E. (1954), *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Milano.

Boulnois, O. (1998), «Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artistes de 1267 à 1300», en Aertsen, J. y Speer, A. (eds.) (1998), *Was ist die Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York.

Brown, J. V. (1971), «Sensation in Henry of Ghent: a late medieval aristotelian-augustinian synthesis»: *Archiv für Geschichte der Philosophie, 53.*

Carvalho, M. S. de (1996a), «The problem of the Possible Eternity of the World According to Henry of Ghent and His Historians», en Vanhamel, W. (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death*, Leuven.

Carvalho, M. S. de (1996b), «La pensée d'Henri de Gand avant 1276: Les erreurs concernant la création du monde d'après la *Lectura ordinaria super Sacram Scripturam*»: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 63*, 36-67.

Carvalho, M. S. de (1998), «A Idade Média Filosófica terá sido aristotélica?»: *Humanitas, 50*, 489-508.

Carvalho, M.S. de (1999), «Homem e Natureza en Henrique de Gand: Uma mudança de rumo na antropologia augustinista»: *Veritas, 44/3*, 679-694.

Carvalho, M. S. de (2001), «O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: *Contra Fundamenta Aristotelis*»: *Revista Filosófica de Coimbra, 10*, 69-92.

Chenu, M.-D. (1974³), *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal/Paris.

Dales, R. C. (1990), *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden.

Decorte, J. (1983), *Een avicenniserend augustinisme: metafysica, wilspsichologie en vrijheidsleer bij Hendrik van Gent*. Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de fraad van doctor in de wijsbegeerte, pro manuscripto, KUL, Leuven.

Gilson, E. (1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York.

Gómez Caffarena, J. (1958), *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958.

Hoenen, M. F. J. M. (1990), «The Literary Reception of Thomas Aquinas' view on the probability of the eternity of the world», en Wissink, J.

M.B. (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Leiden.
Kuksewicz, Z. (1968), *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wroclaw.
Lagarde, G. De (1958²), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge II. Secteur social de la scolastique*, Louvain/Paris, 161-213.
Macken, R. (1972), «La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand»: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 39.*
Macken, R. (1996), *Essays on Henry of Ghent III*, Leuven.
Mahoney, E. P. (1988), «Aristotle as "The Worst Natural Philosopher" and "The Worst Metaphysician": His reputation among Some Franciscan Philosophers and Later Reactions», en Pluta, O. (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam, 261-273.
Marenbon, J. (1987), *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London/New York.
Marrone, S. P. (1985), *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge, Mass.
Marrone, S. P. (1996), «Henry of Ghent in Mid-Career as Interpreter of Aristotle and Thomas Aquinas», en Vanhamel, W. (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death*, Leuven.
Paulus, J. (1938), *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris.
Porro, P. (1990), *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari.
Purnell Jr., F. (1986), «Henry of Ghent as a Medieval Platonist in the Philosophy of Jacopo Mazzoni», en *L'Homme et son Univers au Moyen Âge*, Louvain.
Steel, C. (1977), «Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts», en Kobush, Th. (ed.), *Plato in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 120-133.
Torrell, J. P. (1993), *Initiation à saint Thomas d»Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg.
Werner, K. (1878), «Heinrich von Gent als Repraesentant des Christlichen Platonismus im dreizehnten Jahrhundert»: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* (Wien), *28*, 97-154.
Wilson, G. (1983), «Henry of Ghent's Critique of Aristotle's Conception of Good Fortune»: *Franziskanische Studien*, *65*, 241-51.

LA METAFÍSICA ESCOTISTA DE DIOS EN EL *DE PRIMO PRINCIPIO* DUNS ESCOTO Y EL ARGUMENTO ANSELMIANO DEL *PROLOGION*

Luis Alberto De Boni

Duns Escoto, en el *De primo principio*, al tratar de los atributos divinos, después de analizar la simplicidad, la inteligencia y la voluntad del Primer Principio, en la novena conclusión —la más importante— se dedica al estudio de la infinitud de Dios. Presenta diversos caminos (*viae*) para su demostración. El quinto, que procede a partir de la eminencia, formula una premisa mayor: «Es incompatible con [el concepto de] eminentísimo que otro lo supere en perfección»; y una premisa menor: «Pero no es incompatible con lo finito que algo sea más perfecto que él»[1].

Ahora bien, decir que el ser eminentísimo no es superado por ningún otro en perfección no está muy lejos del texto anselmiano cuando dice que Dios es «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado»[2]. Por eso, Escoto aprovecha la oportunidad para examinar si es posible aceptar como válida la prueba de Anselmo. La empresa es casi una exigencia interna del texto, pues como R. Prentice demostró hace ya tiempo (Prentice, 1964, 77-109), sin duda el fraile escocés tenía en la mesa de trabajo el texto anselmiano, del cual siguió, paso a paso y a su modo, la división.

Para ambos autores el objetivo es producir una obra en la cual se demuestre lo que la razón puede decir sobre la existencia de Dios y de sus atributos. Sobre éstos Escoto se atiene al esquema propuesto

1. J. Duns Scotus, *De primo principio* c. 4, concl. 9, 5 via, ed. W. Kluxen, Darmstadt: WBG, 1972, 102.
2. Anselmo, *Proslogion*. *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Seckau-Edimburg, 1946-1961, I, 101 s. y 104.

por Anselmo. En cambio, en cuanto a la existencia divina los caminos se apartan y el argumento ontológico pierde la posición privilegiada del *Proslogion*, en la medida en que la prueba de Escoto está completa incluso sin él.

I. EL ARGUMENTO ANSELMIANO

Anselmo se ubica entre los grandes dialécticos de todos los tiempos. Desde que el monje Gaunilo puso reparos a la correción y al valor argumentativo del *Proslogion*, muchos de los más importantes filósofos discutieron lo que a partir de Kant pasó a llamarse el «argumento ontológico». Para facilitar por un lado la comprensión de ese texto y, por otro, para evitar algunas distorsiones, nos permitimos dos observaciones preliminares.

En primer lugar, nadie ignora el presupuesto que para comprender debidamente a un autor hay que colocarlo en su tiempo, en su mundo cultural. Anselmo fue un monje del siglo XI. Vivió en un ambiente marcado profundamente por Agustín, de quien él se considera hijo intelectual. De hecho, no es posible comprender a Anselmo sin conocer a Agustín. Además, él mismo, en el prólogo del *Monologion*, pide que nadie lo tome como un innovador o defensor de falsedades antes de leer el *De Trinitate*, por cuyos parámetros pide ser juzgado[3]. Ahora bien, y esto nos interesa, el punto de partida agustiniano de reflexión sobre la fe se encuentra en el célebre versículo de Isaías, en la traducción de los Setenta: «Si no creyereis, no entenderéis» (Is 7, 9). En el sermón XLIII explica el texto y, a su modo, muestra cómo la fe requiere una preintelección y cómo la intelección se hace a partir de la fe: es necesario entender para creer en la palabra de quien predica, y es necesario creer, para entender la palabra de Dios[4]. La exégesis agustiniana de este versículo bíblico se convirtió en un patrimonio común de los teólogos medievales. Si, por la obviedad, la primera parte que habla de la preintelección de la fe es tomada por ellos como un presupuesto incuestionable y, por eso, poco mencionada, no sucede lo mismo con la segunda parte, sobre la fe como fundamento sobre el cual se desarrolla el trabajo de la razón. Como observa C. A. R. do Nascimento, el texto es tomado como un punto de referencia a partir del cual se trazan las coordenadas para

3. Anselmo, *Monologion*, en *Opera Omnia* I, 8.
4. «Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei» (Agustín, *Sermo XLIII*. PL 38, 254-258; CC Series Latina XLI, 507-512).

colocar al servicio de la fe los recursos de la cultura humana (Nascimento, en prensa). Es lo que sucede con Anselmo, quien como confiesa en el Prólogo del *Proslogion*, quería inicialmente dar a la obra el título *Fides quaerens intellectum*[5]. Dentro de la misma intención, poco después, el segundo capítulo de la referida obra, donde se enuncia el argumento, comienza con una oración pidiendo a Dios que le haga entender por la razón lo que cree por la fe[6]. Por lo tanto, si el propósito anselmiano es el de procurar la intelección de la fe, no se le puede atribuir, al menos como intención primaria, el desarrollo de un argumento para convertir a los ateos. El propósito del autor se justifica por el público a quien se dirige: sus hermanos en la vida religiosa, personas que creen en Dios y que esperan encontrar en las palabras de su abad una explicitación racional de lo que aceptan por la fe. Sin duda, la validez o no validez de la prueba es juzgada por la razón —y a este nivel no hay distinción entre creyentes y no creyentes—, pero Anselmo estaba lejos de tener la ambición ingenua de presentar una demostración que por sus propios términos hiciese evidente a cualquiera que Dios existe.

Una segunda cuestión es definir el nivel en el cual ha sido elaborado el argumento. Al lector moderno tal vez le sea más difícil de lo que parece acercarse a un autor del siglo XI y conseguir separar del texto todo aquello que por formación cultural injertamos en él de filosofía aristotélica. Anselmo vivió en una época en la que las posiciones intelectuales se dividían entre dialécticos y antidialécticos, es decir, en un momento histórico en que los textos lógicos de Aristóteles, Porfirio y Boecio comenzaban nuevamente a ser leídos, lo que significa que el material bibliográfico de que disponía era escaso, como indica, entre otros, el índice de citas explícitas por autores, en la edición crítica, índice que abarca menos de siete columnas[7], la mitad de las cuales se refieren a las propias obras, a la regla de san Benito o a la liturgia. De Aristóteles, por ejemplo, él y sus contemporáneos conocían solamente la *logica vetus* (*Categoriae* y *De interpretatione*). Medio siglo después, Abelardo (†1142) ya tiene a su disposición toda la lógica, pero el *De anima*, el *De coelo,* el *De generatione*, la *Physica*, la *Ethica* y principalmente la *Metaphysica* sólo serán conocidos en la primera mitad del siglo XIII. Por eso, más que saber lo que otros escribieron sobre el argumento anselmiano, es necesario

5. *Opera Omnia*, I, 94.
6. «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc est quod credimus» (*Ibid.*, 101).
7. *Opera omnia*, VI, 21-24.

saber lo que el propio Anselmo, con los recursos de que disponía, quiso decir. Las palabras incluso pueden ser las mismas, pero cada época posee su propia comprensión del mundo y del saber; por ello se hace necesario preguntar hasta qué punto la posteridad fue capaz de penetrar en la comprensión que Anselmo tenía del mundo. Muchos medievales del siglo XIII leyeron el argumento como «gnoseológico» y «antropológico»; la modernidad lo tomó como «ontológico»; Anselmo lo elaboró como «dialéctico».

Con estos presupuestos, y conscientes de las innumerables y sutiles interpretaciones dadas a lo largo de los tiempos[8], atengámonos a puntos del argumento que consideramos fundamentales para la comprensión del texto y para su recepción por Duns Escoto. Comentemos por ello algunos puntos.

«[...] un solo argumento, que no precise de nada fuera de él mismo, a fin de probar»[9]. Anselmo, en el *Monologion*, había presentado una serie de argumentos, concatenados y complicados, para demostrar la existencia de Dios. Ahora, busca un solo argumento, simple, que no dependa de ningún otro. Hay, por lo tanto, algo nuevo en este proyecto: basta comprender el sentido de las palabras, para percibir la veracidad de la proposición respecto de la existencia de Dios.

«Creemos que eres algo, mayor que lo cual nada puede ser pensado»[10]. Éste es el núcleo del argumento. Dios es un ser de tal orden que, conociendo el significado del nombre «Dios», es imposible que se piense sin contradicción en la existencia de un ser mayor que él.

8. Cf. entre la vasta literatura: AA. VV., 1990; Olivetti (ed.), 1990; Kapriev, 1998 (con bibliografía actualizada).

9. «... unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret» (*Monologion,* Proemium, *ibid.* I, 93).

10. *Ibid.* c. 2, I, 101. Las citas siguientes pertenecen todas a este mismo capítulo, que dice lo siguiente, en latín, después del texto de la nota anterior: «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia «dixit insipiens in corde suo: non est Deus»? (*Ps.* 13,1; *Ps.* 52,1). Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: «aliquid quo maius nihil cogitari potest», intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligit illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re».

«¿O acaso no existe tal naturaleza, porque el insipiente dijo en su corazón: "Dios no existe"?». No se puede pensar en la no existencia de tal ser; con todo, valiéndose de una cita bíblica, Anselmo observa que el insipiente dice que Dios no existe. Hubo quien quiso ver en el insipiente un adversario, contra el cual Anselmo estaba polemizando. Pero no se trata de eso: en vez del texto del Salmo, podría haber dicho simplemente: «Pero es posible decir con significación que Dios no existe», y el argumento estaría formulado debidamente. El insipiente forma parte del argumento, es la negación de él. Había que presentarlo, para poder desarrollar el argumento.

«Sin duda, el mismo insipiente, cuando oye esto que digo: "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", entiende lo que oye; y aquello que entiende se encuentra en su intelecto, aunque no entienda que existe fuera del intelecto . Pues es diferente que la cosa exista en el intelecto, y entender que la cosa existe fuera del intelecto. [...] Así, pues, el insipiente se convence de que existe, al menos en el intelecto, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, pues cuando oye esto, entiende, y todo lo que se entiende se encuentra en el intelecto». Anselmo inicia aquí la respuesta a la objeción. Tal vez los críticos del argumento —y Gaunilo fue el primero— no hayan siempre observado que el autor, en este punto, afirma que hay una diferencia entre entender que algo existe en el intelecto y entender que algo existe en la realidad extramental. Sin embargo, la negación de la existencia de Dios, como se verá, tiene una particularidad: incluso el que niega, al comprender las palabras «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», tiene en la inteligencia la noción que estas palabras encierran. El insipiente se encuentra, así, por un lado, en la situación de negar la existencia de Dios y, por otro, tener en el intelecto la noción de algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.

«Ahora bien, ciertamente, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir sólo en el intelecto, pues si existe solamente en el intelecto, se puede pensar en algo que existe también en la realidad, lo cual, por lo tanto, es mayor. Si pues aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existe sólo en el intelecto, este mismo, mayor que lo cual nada puede ser pensado es aquello mayor que lo cual algo puede ser pensado. Ahora bien, esto no puede ser. Por ello, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existe tanto en el intelecto como en la realidad». El argumento es llevado hasta el final: negar la existencia de Dios y tener la noción de algo mayor que lo cual nada puede ser pensado encierra en sí una contradicción, es algo que peca contra las leyes de la dialéctica, pues es afirmar al

mismo tiempo que no se puede pensar en algo mayor y que se puede pensar en algo mayor.

Tratando de comprender lo que el propio Anselmo quiso decir cabe señalar aquí tres puntos: 1) se trata de un argumento que debe sostenerse por sí mismo; 2) el autor no confunde el orden lógico con el orden real; 3) y, sobre todo, para él la existencia pertenece al número de las perfecciones puras: aquellas perfecciones que en sí no implican imperfección y, como tal, es atribuida a Dios. Enfrentado con la posición kantiana, el abad de Le Bec probablemente diría, al revés del pensador alemán, que él consideraba la existencia como un predicado, pues en su filosofía había espacio para la distinción entre los seres que caen bajo nuestra experiencia, cuya naturaleza es indiferente al ser y al no ser, y el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado y que, por eso, existe necesariamente porque no podría recibir de otro la existencia (Wolter, 1990, 278-284).

> La existencia es algo tan fundamental para el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado que, sin ella, el ser en cuestión ni siquiera puede ser pensado. ¿Cómo puede alguien concebir un ser cuya naturaleza es la de existir, y decir que él no existe? No se trata, pues, de afirmar la posibilidad, sino la necesidad (Bonansea, 1983, 176).

II. LA RECUPERACIÓN HISTÓRICA DE ANSELMO: BUENAVENTURA Y TOMÁS DE AQUINO

Durante el siglo XII el argumento fue poco analizado. Como observa N. Varisco (1998, 7-11), en el ambiente teológico-fideísta de la época no fue posible percibir todo el alcance de un argumento que se autosustenta y que se propone demostrar *sola ratione* la existencia de Dios. Los pocos que se ocuparon de él, como Isaac Stella y Ricardo de San Víctor, modificaron profundamente su estructura, leyéndolo en la única clave que conocían, la de la realidad creatural, por la cual, según la tradición paulina (Rom 1, 20) es posible llegar al conocimiento de Dios.

En el siglo XIII, con Guillermo de Auxerre[11], se inaugura una tradición que redescubre la importancia de Anselmo como pensador. Al mismo tiempo, sin embargo, con ella se inicia la lectura de Anselmo dentro de un contexto muy distinto de aquel en el que vivió y escribió el abad de Bec y de lo que él de hecho quiso decir. Al hablar

11. Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, ed. J. Rabaillier, S. Bonaventura, Quaracchi, 1, I, *Prologus*, vol. I, 1980, 20.

del conocimiento que podemos tener de Dios, Guillermo cita a Juan Damasceno cuando dice que «está naturalmente grabado en nosotros el conocimiento de Dios» aunque el pecado haga decir al ignorante que Dios no existe[12]. Poco después, al enumerar las pruebas de la existencia de Dios, comienza por las que van de la creatura al Creador, pero luego cita también la de Anselmo, a la que le confiere valor probatorio[13].

En la huella de Guillermo se ubica Alejandro de Hales. Aunque argumentando en forma semejante y citando a los mismos autores[14], Alejandro tiene un significado mucho mayor para el redescubrimiento de Anselmo, pues conoce otros tratados de él, que cita a lo largo de las propias obras, pudiendo decirse que fue tarea suya el incorporar al abad de Le Bec entre las *auctoritates* del Medievo. Respecto al argumento anselmiano sobre la existencia de Dios, lo enumera entre los demás y acepta a todos, sin discutirlos.

Con Buenaventura y Tomás de Aquino se llega a un momento de tensión gnoseológica, con claras posiciones a favor o en contra del argumento. Buenaventura tiene algunas características específicas, no siempre debidamente señaladas. En su *Comentario a las Sentencias*, sería de esperar que tal como en otros autores, la cuestión fuese tratada en la distinción tercera, donde se habla de la cognoscibilidad de Dios. En ésta, sin embargo, el Doctor Seráfico se atiene estrictamente a comentar el texto de Pedro Lombardo, examinando inicialmente si el hombre puede tener de Dios un conocimiento *per creaturas*; luego, si el hombre es imagen de Dios y si por eso, en cierto modo, conociendo las potencias de su alma, puede llegar al conocimiento de Dios. Creo que la respuesta a esta segunda pregunta es la clave para comprender de qué modo Buenaventura se aproxima al argumento anselmiano. El alma humana, observa, es en sí misma una imagen de Dios: conociéndose a sí misma, conoce también a Dios. Por cierto, no conoce por sus propias fuerzas la Trinidad divina (para lo cual necesita de la revelación), pero puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios y llegaría necesariamente a él, si no fuese por la obnubilación del pecado[15]. Más adelante, en la distinción VIII, estu-

12. «Quamvis enim naturalis insita sit nobis cognitio essendi Deus, [...] tamen quidam per tenebras peccati in tantum devenerunt amentiam, ut dicerent Deus non esse, sicut dicit David: "Dixit insipiens in corde suo: non est Deus"» (Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* I, c. 3; PG 94, 794).

13. Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, cit., 23.

14. Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, *Summa theologica*, t. I, liber I, p. I, inq. I, trac. I, q. I, c. 2, art. 1-2. S. Buenaventura: Quaracchi, vol. I, 1924, 42-45.

15. Buenaventura, *I Sent.* d. 3, en *Opera omnia* I, 66-94.

dia las propiedades esenciales de la divinidad y, siguiendo fielmente el texto de las *Sentencias*, comienza por la veracidad. Entonces, en la segunda cuestión, surge la pregunta: «Si el ser divino es de tal modo verdadero que no puede ser pensado como no existente»[16]. El lugar donde se halla la cuestión nos indica que para Buenaventura el argumento anselmiano no es uno entre otros temas de valor secundario y digno de curiosidad académica; por el contrario, se encuentra en el núcleo de la metafísica y de la gnoseología buenaventurianas. La certeza de la existencia de Dios se basa en la verdad eterna, que es también la luz primera, por la cual existe y es cognoscible toda la verdad y en la cual las cosas son más verdaderas que en sí mismas. Esta verdad primera y suma, de cuya existencia ni siquiera se puede dudar es el objeto primero del conocimiento humano[17]. En los argumentos en favor de su tesis —donde sintomáticamente invierte el orden: Anselmo precede a Juan Damasceno— acentúa el valor de la verdad primera: afirmar que no existe tal verdad, es (como ya observara Agustín) quitar el fundamento a toda y cualquier verdad. Por eso, ella es conocida por sí misma, y no puede ser conocida por nada que sea más evidente que ella; ella es la verdad del ser primero y, como trascendental, es convertible con él. Lejos de cualquier forma de ontologismo, sin embargo, tal conocimiento, que es superior al proveniente de los sentidos, no se equipara al de los santos en la visión beatífica, sino que se encuentra en posición intermedia entre éste y aquél. No se trata, pues, de un conocimiento inmediato de Dios, ni de un presupuesto que aflora siempre a la conciencia; se trata más bien del horizonte de comprensión de todo el conocimiento. De este modo, en la senda que ya se preanunciaba en Guillermo de Auxerre y en Alejandro de Hales, Buenaventura considera el argumento anselmiano no tanto desde el punto de vista de la dialéctica, sino de la gnoseología y de la antropología y, más aun, lo coloca a nivel metafísico. Más tarde, en las *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*[18], retoma y profundiza el tema, yendo mucho más allá de la propuesta de Anselmo. Ya al comienzo pregunta: «Si "Dios existe" ¿es una verdad indudable?». Entonces, para desarrollar

16. «Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse» (*Ibid.* d. VIII, p. I, q. 2; I, 153-155).

17. Sobre el objeto primero del conocimiento, cf. Bérubé, 1983, 18-80.

18. Buenaventura. *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, en *Opera Omnia*, V, 45-51. Tiene sentido suponer que Escoto tuvo en sus manos este texto de Buenaventura, en el cual encontró algunos esquemas, imperfectos pero no despreciables, respecto de los trascendentales disyuntivos.

este artículo enumera y acepta en su favor casi tres decenas de argumentos: los de autoridad, los de las inclinaciones naturales del hombre, los de modelo de los disyuntivos trascendentales y, finalmente, nueve sobre la evidencia de la proposición, de los cuales los cuatro primeros son de clara inspiración anselmiana. La verdad de la proposición, observa, es tanto mayor cuanto más anterior y más universal; ahora bien, 'Dios existe' es la verdad primera, que no puede ser evidenciada por ninguna otra; antes bien por el contrario, ella es el fundamento de todas las demás verdades. Se trata, por lo tanto, de una proposición analítica, de una verdad evidente por sí misma, en la cual «lo mismo es predicado de sí mismo», siendo posible sintetizarla en una única sentencia que es en todo fiel a la lógica de la argumentación: «Si Dios es Dios, entonces Dios existe»[19].

La posición de Tomás sirve de contrapunto a la de Buenaventura. Dentro de prespuestos gnoseológicos diferentes, el Aquinate llega a una conclusión diferente. Al examinar el problema, ya en el *Comentario a las Sentencias*, donde están presentes Juan Damasceno y Anselmo, se pregunta por la evidencia del argumento y en la respuesta coloca el motivo fundamental de sus soluciones: «las cosas que son conocidas naturalmente por nosotros lo son a través de los sentidos»[20]. Ahora bien, Dios no es accesible a nosotros en esta vida a través de los sentidos; por eso, la proposición sobre su existencia no posee el grado de evidencia *per se*, lo que por otra parte se comprueba por el hecho de que muchos negaron que él existiese como espíritu. Lo mismo se dice en las *Cuestiones sobre la verdad*, en las cuales, además, hace una distinción importante: una cosa es decir que la proposición es evidente o no, y otra es la corrección lógica del argumento. De hecho, como sólo veremos a Dios en el otro mundo, en este mundo su existencia requiere demostración. Por eso, es posible que alguien piense que él no existe, aunque eso no impida pensar que él es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado[21]. La *Suma Teológica*, finalmente, vuelve al

19. «Item, "nulla propositio est verior illa, in qua idem de se praedicatur" Boethius; sed cum dico, Deus esse, *esse* dictum de Deo est idem omnino quod Deus, quia Deus est ipsum esse suum: ergo nulla verior et evidentior est illa, qua dicitur, Deum esse [...] Item, nullus potest ignorare, hanc esse veram: optimum est optimum, seu cogitare, istam esse falsam; sed optimum est ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum *est*. —Similiter argui potest: si Deus est, Deus *est*; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile» (*Ibid.*, 48).

20. «[...] ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum» (Tomás de Aquino, *I Sent.*, d. 3, q. I, a. 2).

21. En este mundo, la existencia de Dios *caret demonstratione*. «[...] Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo maius cogitari non

tema y presenta la respuesta definitiva del autor. El problema está ubicado al comienzo, en la cuestión 2, artículo 1. Tomás no menciona nuevamente la distinción entre evidencia de la proposición y corrección lógica del argumento, pero la tiene como presupuesto. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que cita a Juan Damasceno pero no a Anselmo, aunque sea evidente que lo que está en cuestión es el argumento anselmiano, tal como lo leía el siglo XIII. Y no lo cita en primer lugar por respeto, pues considerando el argumento bajo el aspecto de la evidencia, disiente abiertamente de él. Así, la respuesta a la pregunta «Si Dios es conocido *per se*»[22] sigue siendo la misma que en otros lugares: para nosotros, esta proposición no es *per se nota*, sino que necesita demostración. Ahora bien, por la respuesta se percibe que el debate se mantiene en el nivel gnoseológico, y también por esto, en segundo lugar, no cita a Anselmo: la crítica a una fórmula con palabras de procedencia anselmiana no debe engañar, pues lo que está siendo cuestionado no es la articulación dialéctica del argumento (y en esto él concuerda con Anselmo), sino la afirmación, en boga en su tiempo, que decía que se trataba de un argumento evidente por sí mismo.

A pesar de la decidida posición en contrario del Aquinate, la mayoría de los autores del siglo XIII continúa aceptando el argumento como evidente. Al tratar esta cuestión, hasta el mismo Egidio Romano, fiel a Tomás en tantos otros puntos, difiere del maestro[23].

III. EL PRIMER PASO DE ESCOTO: LA NEGACIÓN DE LA AUTOEVIDENCIA DEL ARGUMENTO

El argumento anselmiano en la obra escotista tiene un claro cambio de acento a lo largo del tiempo. En la *Lectura I*, y en el lugar correspondiente de la *Ordinatio*, aparece en el contexto de una objeción basada, tal como ya vimos en otros autores, en la autoridad de Juan Damasceno. La objeción da a entender que es evidente, y por lo tanto no necesita demostración, la afirmación de que Dios es aquel ser mayor que lo cual nada puede ser pensado[24]. De este modo, al pre-

possit». Por eso, el *insipiens* puede pensar en su corazón que Dios no existe «... inquantum haec verba cogitavit; non quod hoc interiore ratione cogitare potuerit» (*De ver.* q. 10, a. 12).

22. «Utrum Deum esse sit per se notum» (*STh* I, q. II, a. 1).

23. Cf. Aegidius Romanus, *In Primum Sententiarum*, d. 2-3, Venetiis, 1521; reimpr. Minerva, Frankfurt a. M., 1968, 14-33.

24. J. Duns Scotus, *Lectura* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 8-9; XVI, 13; *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 10-11; II, 128 s. Cuando los textos son paralelos, preferimos seguir el

guntarse, como ya vimos, sobre el valor de evidencia de la proposición y no propiamente sobre la *intentio Anselmi*, Escoto se coloca en la posición de Buenaventura, Tomás y tantos otros.

La respuesta es característica: concuerda con Tomás en contra de Buenaventura, Olivi y los demás franciscanos, y dice que el argumento no es evidente por sí mismo; pero, al mismo tiempo, disiente de todos y dice que no era intención de Anselmo el afirmar la evidencia del argumento. Esto lo obliga a un largo análisis respecto de lo que entiende por evidencia, porque en décadas anteriores, debido a la controversia, cada autor la había explicado a su modo y las diferencias entre las diversas lecturas no dejaban de ser significativas.

Escoto dice, siguiendo a Aristóteles, que afirmar que una proposición es *per se nota* es equivalente a afirmar que hace transparente su veracidad por la simple comprensión de sus términos, sin buscar en otra parte tal evidencia y sin necesidad de buscar la definición de los términos, para poder después volverse evidente[25]. Con este concepto estricto, donde se aparta manifiestamente de Enrique de Gante y de Tomás, no caben distinciones de grados de evidencia, como tampoco cabe la distinción entre evidente en sí y evidente respecto de nosotros. Ahora bien, con esta noción no se puede decir que el argumento anselmiano sea evidente por sí mismo.

Se presentan entonces tres argumentos en favor de su tesis. En primer lugar, una proposición evidente por sí misma es aquella que una vez conocidos los términos no necesita ninguna otra explicación, o más bien, nada posee que pueda explicarla mejor que ella misma por la simple comprensión de sus términos. Tal es el caso, por ejemplo, de la afirmación «El todo es mayor que la parte». Ahora bien, como ya observara Tomás de Aquino, la prueba de que «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» no es una proposición evidente por sí misma se encuentra en el hecho de que tratamos de explicar por otros argumentos lo que quiere decir y hasta hoy se discute, unos diciendo que es evidente y otros negándolo. Pero nadie argumenta o discute respecto de la evidencia o no evidencia de «el todo es mayor que la parte». En segundo lugar, esta proposición no es evidente porque posee términos que son conocidos por demostración o por la fe. Finalmente,

texto de la *Ordinatio* por la razón obvia de que se trata de una obra destinada al público.

25. «Et ideo illa propositio est per se nota quae non habet notitiam aliunde mendicatam, sed illa quae ex terminis cognitis habet veritatem evidentem et quae non habet certitudinem nisi ex aliquo in se« (*Lec.* I, *loc. cit.* n. 14, p. 115). «Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem» (*Ord.* I, *loc. cit.* n. 15, p. 131, cf. n. 21, p. 135).

los conceptos que tenemos de Dios no son absolutamente simples, sino comunes a él y a las creaturas[26]. Por lo tanto, la evidencia de la existencia de Dios es algo que existe para él mismo y para los santos que lo contemplan, no para nosotros en esta vida.

Además, continúa Escoto, Anselmo jamás dijo que la proposición en cuestión fuese evidente por sí misma. Lo que él quería decir es que, de acuerdo con las reglas de la dialéctica, la afirmación es verdadera. En su propósito el abad de Le Bec la presentó de una forma compacta, pero en verdad ella se desarrolla en, por lo menos, dos silogismos, de los cuales el primero es: «el ente es mayor que todo no ente; pero nada es mayor que el supremo ente; por consiguiente, el supremo no es no ente...»; el otro silogismo es éste: «lo que no es no ente, es ente; pero el supremo ente no es no ente; por consiguiente, el supremo es ente»[27]. Ahora bien, explicar una proposición mediante silogismos es algo muy diferente que decir que es evidente: ésta lo es si el sujeto y el predicado, comprendidos en su significado, permiten que inmediatamente se perciba que uno implica al otro, es decir, que existe identidad entre ellos o que al menos poseen cierta conveniencia entre sí. Pero esto no es lo que sucede con el argumento anselmiano.

Si la posición de Escoto se detuviese aquí (y solamente a esto llegó la *Lectura*), se podría decir que por caminos propios llegó a una conclusión que no difiere mucho de la de Tomás de Aquino y que, por lo tanto, negó al argumento el valor de evidencia. Pero él fue más allá.

IV. EL SEGUNDO PASO: «COLOREAR» EL ARGUMENTO

En la *Ordinatio*, inmediatamente después de formular los dos silogismos ya mencionados, Escoto dice que volverá al tema en la cuestión siguiente, pues le interesa analizar el núcleo del argumento. Conviene observar que Escoto, en la primera parte de la *distinctio* II, plantea dos cuestiones: «Si entre los entes hay algún infinito en acto» y «Si es conocido por sí mismo que existe algún infinito»[28]. Al examinarlas,

26. *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2 n. 26-31; II, 138-143.

27. «... dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam, quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius quod ista propositio sit vera nisi ad minus per duos syllogismos, quorum alter erit iste: "omni non-ente ens est maius, summo nihil est maius, ergo summum non et non-ens", ex obliquis in secundo secundae; alius syllogismus est iste: "quod non est non-ens est ens, summum non est non-ens, ergo etc."» (*Ord.* I, loc. cit. n. 35, pp. 145 s. ; cf. *Lect.* I, n. 35, p. 123).

28. «Utrum in entibus sit aliquid exsistens actu infinitum» y «Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum» (*Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 1-2; *loc. cit.* pp. 125 y 128).

sin embargo, invierte el orden, tratando primero la segunda, referente a la evidencia, lo que tiene su lógica: si es evidente que Dios existe, no tiene sentido preguntar si entre los entes existe uno que sea infinito en acto. Resuelta pues la segunda cuestión, cabe volver entonces a la primera.

Relacionar la perícopa de Anselmo con la pregunta sobre la infinitud divina no es propiamente una novedad. Enrique de Gante parece haber sido el primero en demostrar el ser de Dios por la infinitud[29]. Según él, el infinito por la virtud y la simplicidad no excluye las cosas finitas, pero las supera en todo, en la medida en que a él nada se le puede agregar. Los franciscanos Nicolás de Ockham y Guillermo de Ware (que se supone fue maestro de Escoto) lo siguieron por ese camino (cf. Kapriev, 1998, 332 s.)[30]. Pero Escoto innova: para él la cuestión sobre la existencia de Dios, en vez de largas preguntas sobre las formas de conocimiento que el hombre tiene de la divinidad, se resume toda en la pregunta sobre la posibilidad de existencia de un ente infinito, porque «infinito», para él, no es uno entre los muchos atributos de Dios, sino el modo específico («modo intrínseco», en el lenguaje escotista) de ser de la divinidad. Por eso, la argumentación respecto de la infinitud de Dios ocupa cerca de la cuarta parte de todo el *De primo principio*. Por ser más conciso nos atenemos al texto de esta obra, cuyo análisis del argumento anselmiano no difiere fundamentalmente del texto de la *Ordinatio*.

Ahora bien, en el *De primo principio*, después de haber explicado lo que son las perfecciones puras que se atribuyen a Dios, y después de haber demostrado que el Primer Principio está dotado de inteligencia y voluntad, Escoto llega, en la novena conclusión del capítulo cuarto, al problema de la infinitud divina. La importancia que da al tema se manifiesta no sólo por la extensión del mismo, sino también porque, excepcionalmente, coloca una oración al comienzo e inicia la explicación de la conclusión con una pregunta a Dios. Pero entonces al indicar la manera de proceder, dice lo siguiente: «Si lo permites, pues, Señor procuraré inferir tu infinitud a partir de lo que fue dicho

29. Cf. Enrique de Gante, *Summa quaestionum ordinarium*, p. I, a. 21, q. 1, 1, fol. CXXIII.

30. No conocemos un estudio respecto de la influencia de Enrique de Gante sobre P. J. Olivi acerca de este tema, pero ella parece indudable, como también es evidente que Escoto conocía el texto oliviano. Cf. P. J. Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*. vol. III. Appendix, q. III: *De Deo cognoscendo*, ed. B. Jansen, S. Bonaventura, Quaracchi, 1926, 529-535. Las afirmaciones sobre el pensamiento de P. J. Olivi deben hacerse todavía hoy con cautela, pues la amplia obra de este autor se encuentra casi toda inédita (cf. Ceri, 1999).

sobre tu intelecto. Después, aduciré otros argumentos, examinando si son válidos o no lo son para demostrar la conclusión propuesta»[31]. Es necesario llamar la atención sobre este texto: Escoto está diciendo que hay una serie de argumentos, que juzga que son totalmente válidos porque están fundamentados en lo que fue dicho anteriormente sobre la inteligencia y la voluntad divinas. En cuanto a los otros, sin embargo, que agregará después, será preciso verificar *an valeant vel non valeant* (si son válidos o no); entre ellos, se encuentra la *ratio Anselmi*, examinada en la quinta prueba (*via*), que se fundamenta en el orden de «eminencia», esto es, en la afirmación, anteriormente demonstrada, de que entre las causas esencialmente ordenadas hay una que supera a todas y las demás dependen de ella. Son éstos los puntos que aquí interesan:

> La quinta parece ser la vía de la eminencia. De acuerdo con ella afirmo que es incompatible con [el concepto de] eminentísimo, que otro lo supere en perfección [...] Pero no es incompatible con lo finito que algo sea más perfecto que él. Luego [lo eminentísimo es infinito]. La menor se prueba por el hecho de que el infinito no repugna a la entidad; y el infinito es mayor que todo lo finito. Lo mismo se puede demostrar de otra manera: Aquél al cual no le repugna la infinitud intensiva no es sumamente perfecto, a no ser que sea infinito, pues si es finito puede ser excedido, visto que la infinitud le repugna. Pero al ente no le repugna la infinitud. Luego, el perfectísimo es infinito.
> La premisa menor de este silogismo [es decir: al ente no le repugna la infinitud], que fue aceptada como evidente en la demostración anterior, parece que no puede ser demostrada a priori. De hecho, así como los conceptos contradictorios son tales en razón de sus contenidos, y esto no puede ser demostrado por algo que sea más manifiesto, así también los conceptos no contradictorios no se contradicen en virtud de sus contenidos propios y ni parece que esto pueda ser demostrado a no ser mediante la explicación de sus contenidos. Ahora bien, el concepto de ente no puede ser explicado por nada que sea más conocido que él; y el concepto de infinito lo conocemos mediante lo finito, y lo explico del modo como se entiende comúnmente: infinito es aquello que supera a cualquier finito no precisamente según una medida finita, sino también más allá de cualquier medida atribuible[32].

31. «Infinitatem igitur tuam, si annuas, ex dictis de intellectu tuo primo conabor inferre; deinde alia quaedam adducam, an valeant vel non valeant ad concludendum propositum, inquirendo» (*De pr. princ.* c. 4, n. 67, p. 86).

32. «Quinta videtur via eminentiae, secundum quam arguo sic: Eminentissimo incompossibile est esse aliquid perfectius [...]; finito non est aliquid incompossibile esse perfectius; quare, etc. Minor probatur, quia infinitum non repugnat entitati; omni

A nadie pasa desapercibido el parentesco entre «es incompatible con el concepto de eminentísimo que otro lo supere en perfección» y «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». Escoto lo percibe muy bien y juzga que éste es el lugar apropiado para analizar la ubicación de Anselmo, pues decir que no hay contradicción entre ente e infinito es algo que puede expresarse de forma positiva, como lo hace Anselmo, que elabora su argumento sobre la contradicción entre «supremo pensable» y no existencia. Y prosigue:

> Dentro de este mismo esquema se puede «colorear» aquel argumento de Anselmo, respecto del [ser] supremo pensable. Su descripción debe entenderse de la siguiente manera: Dios es «aquello» [que] pensado sin contradicción «nada mayor que lo cual» se puede pensar sin contradicción. Ahora bien, aquello en cuyo concepto se incluye una contradicción es llamado no pensable pues en él se encuentran dos pensables opuestos, de los cuales de ninguna manera puede surgir un solo pensable, dado que ninguno de ellos determina al otro. Se sigue, pues, que existe en la realidad este supremo pensable, por medio del cual Dios es descripto. [Esto se demuestra] en primer lugar del ser quiditativo, pues en tal sumamente pensable descansa de manera suprema el intelecto. Por ello se encuentra en él, en grado sumo, la razón de primer objeto del entendimiento, que es el ente. En segundo lugar, se demuestra por el ser de la existencia. El supremo pensable no existe sólo en el entendimiento de quien piensa, porque entonces él podría existir —porque sería pensable— pero podría [al mismo tiempo] no existir, porque repugna a su concepto ser dependiente de otro, conforme se demostró por las conclusiones tercera y cuarta del capítulo III. Por lo tanto, el supremo pensable es aquel que existe de hecho y no sólo en el entendimiento, lo que no debe entenderse en el sentido de que una misma cosa, que es pensada, se vuelve un pensable mayor por el hecho de existir, sino en el sentido de que aquello que es pensable y existe es mayor que aquello que sólo es pensable.
> [El argumento] se puede «colorear» también de la siguiente manera: Es un pensable mayor lo que existe, esto es, es pensable de modo

finito maius est infinitum. Aliter arguitur, et est idem: Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum. Minor huius, quae in praecedenti argumento accipiebatur, non videtur posse a priori ostendi; quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non-repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum. Ens per nihil notius explicatur; infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono: Infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit» (*Ibid.*, n. 78, p. 102).

> más perfecto porque puede ser visto [intuido]. Lo que no existe ni en sí ni en algo más noble, al cual nada agrega, no puede tampoco ser visto. Lo que puede ser visto es conocido más perfectamente que lo que no es visible, que es inteligible solamente por abstracción. Por lo tanto, lo perfectísimamente cognoscible existe[33].

Analicemos estos textos.

Después de demostrar la infinitud de Dios, Escoto se dirige al argumento anselmiano sobre «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». Con todo, el inicio de la perícopa indica lo que está por suceder: para aceptar el argumento, hay que «colorearlo». Pero, ¿qué entiende él por este verbo «colorear» (*colorari*)? Como veremos, «colorear» no está empleado como sinónimo de «pulir», de «dar más brillo», de «retocar los colores», sino para indicar que el argumento sólo será válido si se lo modifica de alguna manera, pues sin alteraciones no se encuadra en el esquema de la prueba respecto de la existencia de un ser infinito. Escoto acepta, pues, el argumento, con tal que sea debidamente modificado.

Ahora bien, la demostración de la existencia de un ente infinito, por parte de Escoto, es un trabajo de cerrada argumentación lógico-metafísica, que se puede resumir de la siguiente manera:

1. La noción de ente es la más pobre de todas pues tiene una sola nota: la posibilidad de la existencia (ente es «aquello a lo que compete el ser», «aquello a lo que no repugna el ser»). Gracias a la univocidad de esta noción, es posible subsumir bajo ella todo aquello que puede ser, que no es no ser.

33. «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: "Deus est quo", cogitato sine contradictione, "maius cogitari non potest" sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur deus, primo de esse quiditativo: quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo. Ultra de esse existentiae: Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio – secundum tertiam et quartam tertii. Maius igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo quod idem, si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile quod existit.

Vel aliter coloratur sic: Maius cogitabile est, quod existit, id est perfectius cogitabile quia visibile. Quod non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile est perfectius cognoscibile non visibili, tantummodo intelligibili abstractive. Ergo perfectissime cognoscibile existit» (*Ibid.* n. 79, pp. 104-106).

2. Hay predicados trascendentales del ente que son disyuntivos, esto es, sólo son trascendentales en cuanto pares, pues todo ente es posible o necesario, finito o infinito, causado o incausado, etc.

3. De estos predicados conocemos por la experiencia —y ésta es el fundamento de todo conocimiento humano *pro statu isto*— el miembro más débil: lo posible, lo contingente, lo finito, lo causado, etc. El otro miembro (lo necesario, lo infinito, lo incausado, etc.) no nos es accesible directamente, por una demostración *propter quid,* a partir de la causa hacia el efecto, pero sí por una demostración *quia*, que va del efecto a la causa.

4. Ahora, si quisiéremos saber de la existencia de un ente infinito, constatamos que estamos trabajando con un concepto compuesto, cuyas partes componentes las conocemos por caminos diversos. De hecho, «ente» lo intuimos inmediatamente, y nada existe que pueda explicarlo; «infinito», sin embargo, como ya se dijo, lo conocemos por lo finito. En otras palabras: los conceptos que formamos de Dios en esta vida no son propios de él, sino comunes a él y a las creaturas.

5. La pregunta sobre el ente infinito puede ser hecha válidamente a partir de un modelo físico (por ejemplo: existen entes contingentes) o bajo un modelo metafísico y quiditativo (por ejemplo: es posible que existan entes contingentes), y éste es el camino seguido por Escoto.

6. Lo infinito (así como lo necesario, lo incausado) es posible si no hubiere contradicción entre la posibilidad de existencia de él y el ente. Ahora bien, dice Escoto que al ente no le repugna lo infinito.

7. Esta posibilidad se fundamenta en la existencia de hecho de lo infinito. Es decir, lo infinito es posible porque existe, dado que habría contradicción en decir que lo infinito (que es también primero necesario, incausado, etc.) recibe de otro la existencia.

La estructura montada para demostrar la existencia del ser infinito parece, para Escoto, ser la estructura aplicable al *summum cogitabile* de Anselmo. Para no repetir extensivamente la noción de «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» la resume en el «supremo pensable» (*summum cogitabile*)[34]; sin caer, por lo tanto, en el *maius omnibus* (el ser mayor de todos) de Gaunilo[35], y no sólo

34. Esta expresión, en verdad, está tomada de Anselmo. En la *Ordinatio* (*loc. cit.* n. 11; III, 129), Escoto, en vez de referirse al segundo capítulo del *Proslogion*, se refiere al quinto. Y a continuación, al retomar el argumento (*ibid.*, n. 137; III, 208 s.), se refiere al *de summo bono cogitabili* que, en el *De primo principio*, se resume en *summum cogitabile.* Esta expresión reproduce exactamente el *quo nihil maius valet cogitari* [...] *summum bonum* de Anselmo (*op. cit.*, c. 5, p. 104).

35. Texto y anexo al *Proslogion* (*ibid.*, p. 124).

de Gaunilo. Para esto, pues, son necesarias algunas reformulaciones. En primer lugar, y teniendo como presupuesto lo que ha dicho en la *Ordinatio*, respecto de la necesidad de desdoblamiento en dos silogismos, Escoto considera que el enunciado del argumento debe ser hecho a la luz de la no contradicción y con esto abandona la gnoseología para retornar a la dialéctica. Para ello el texto anselmiano precisa, pues, ser esclarecido sufriendo dos agregados, y pasa a tener la siguiente formulación: «Dios es "aquello" que, pensado sin contradicción, "nada mayor que lo cual puede ser pensado" sin contradicción»[36]. El paralelo con el argumento sobre la infinitud es claro: si hay contradicción en la noción de «Dios» «lo supremo pensable», surge entonces lo imposible: dos pensables opuestos, esto es, dos objetos de pensamiento que se excluyen, al afirmar que algo y su contradictorio son simultáneamente verdaderos. Esta primera no contradicción Anselmo no la analizó explícitamente en el argumento. Escoto, sin embargo, muestra que es necesario plantearla, pues sin ella no se puede continuar: la posibilidad de pensar sin contradicción un *summum cogitabile* es condición para que se pueda admitir la existencia del mismo, esto es, no habiendo contradicción entre «supremo pensable» y existencia es posible que él exista.

Lo supremo pensable, sin embargo, debe existir necesariamente, porque si su existencia quedase tan solamente en el nivel de la posibilidad —como es el caso de la existencia de los demás entes, que pueden existir y también no existir— entonces aparecería nuevamente la contradicción a evitar. Al no darse la primera contradicción, por lo tanto, tampoco puede haber una segunda, que es lo que interesa, esto es, que sin contradicción no se puede pensar que, de hecho, haya

36. También aquí hay un paralelo entre Escoto y P. J. Olivi, pues ambos dicen que «sin contradicción» debe estar implicado en el enunciado. De hecho, en la III cuestión *De Deo cognoscendo*, donde con entusiasmo acepta el argumento anselmiano, Olivi observa al respecto: «Aquello que no está en acto, es imposible que alguna vez pueda o haya podido ser lo sumamente necesario y eterno y perfecto. Más aun, es absolutamente imposible [...] Y si de este modo se entendiere la razón que Anselmo presenta en el *Proslogion*, creo que es absolutamente correcta. En efecto, si aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado no existe de hecho entonces en su razón y en su significación implica la suma imposibilidad der ser o la suma contradicción e imposibilidad con el propio ser» (*Quod enim non modo est actu, impossibile est quod unquam possit aut potuerit habere esse summe necessarium et aeternum et summe perfectum, immo etiam est impossibilissimum* [...] *Et si secundum hanc viam intelligatur ratio Anselmi quam facit in* Proslogion *est, ut credo, omnino incalumniabilis. Illud enim quo maius excogitari non potest, si non sit actu in re, implicat in sua ratione et in suo significato summam impossibilitatem essendi seu summam contradictionem et impossibilitatem cum ipso esse*) (P. J. Olivi, op. cit., p. 527).

algo mayor que lo «supremo pensable». Escoto permanece, pues, en el ámbito de la argumentación de Anselmo.

Tal existencia es demostrada a nivel lógico-conceptual, porque para Escoto el objeto primero del conocimiento humano es el ente en general y el grado más alto al que nuestro conocimiento puede llegar es exactamente el del ente supremo pensable, una construcción del autor que lo toma como una «esencia real», en cuanto algo capaz de existir no sólo en la mente, algo no sólo pensable (Wolter, 1966, 346). En este ente «descansa» el intelecto, no porque ahí se realiza en plenitud, esto es, porque encuentra la felicidad suprema, sino en cuanto no puede por sus propias fuerzas ir más allá de él.

Pero la existencia de lo «supremo pensable» no se limita al «ser quiditativo»; ella es una necesidad a nivel ontológico, en el sentido de que la posibilidad de su existencia se encuentra anclada en la necesidad de la misma. En otro contexto Escoto explica que «posible» puede tomarse como opuesto de «necesario» pero puede también coexistir con «necesario», teniendo como opuesto «imposible». Es en este segundo sentido que se toma la posibilidad de existencia del «supremo pensable», es decir, si él puede ser pensado sin contradicción, entonces debe necesariamente existir, pues un supremo pensable que fuese solamente posible tendría uno mayor que él: un pensable que fuese necesario. Además de eso, si se lo piensa sin contradicción lo supremo pensable debe necesariamente existir porque, si no existiese, sería imposible que llegase a existir, pues sería contradictorio ser el supremo pensable y poseer otro que le dé la existencia y que, por eso, sería mayor que él; como también sería absurdo ser lo supremo pensable que se da a sí mismo la existencia. Por lo tanto, es posible que haya un supremo pensable mayor que lo cual no se puede pensar otro sin contradicción; pero la posibilidad de tal existencia sólo está dada por la realidad de la existencia extramental: lo supremo pensable es posible porque existe.

Obsérvese pues que Escoto permanece siempre en el orden de lo pensable y es en él donde aflora el problema de la necesidad de existencia extramental. Por eso, a fin de evitar malentendidos, observa al respecto: Esto «no debe entenderse en el sentido de que una misma cosa que es pensada devenga en un pensable mayor por el hecho de existir, sino en el sentido de que aquello que es pensable y existe es mayor que lo que es sólo pensable». Esto es, un concepto no se vuelve mayor porque la cosa existe, pero hay una diferencia entre el concepto de 100 táleres y los 100 táleres en el bolsillo[37].

37. J. Duns Scotus, *De primo principio*, ed. W. Kluxen, cit., 233.

Como se ve —y más de una vez apareció a lo largo de este texto— hay una seria divergencia entre Escoto y los medievales en general, por un lado, y Kant por otro. Dejando de lado la pregunta sobre si el filósofo alemán comprendió correctamente el argumento anselmiano (y ello en verdad para el caso es algo secundario) cabe observar que entre aquéllos y éste hay una gran distancia, debido a principios teóricos diferentes. Para Escoto y los medievales es posible hablar con sentido sobre Dios al nivel de la «razón pura», sabiendo sin embargo que el estatuto epistemológico del ser absoluto no es el mismo de los entes particulares. El absoluto requiere un estatuto epistemológico especial, que no se deja reducir al sujeto pensante (Rossi, 1995, II, 795; cf. Bonansea, 1983, 176). Ahora bien, exactamente este estatuto es lo negado por Kant a nivel de la «razón pura». De los seres que caen bajo nuestros sentidos (y sólo para ellos hay espacio en la *Crítica de la razón pura*) se puede decir que la existencia les es indiferente, en el sentido de que tanto pueden existir como no existir; en el caso de Dios, sin embargo, dirán los medievales, y solamente en este caso, la existencia es un predicado dicho en la esencia o, en otras palabras, la esencia divina es su existencia.

Volviendo al argumento, digamos de paso que Escoto agrega una «coloración» más a favor de su tesis: Es mayor aquello que es intuido (visible [*visibilis*] es el término usado) que aquello que sólo es conocido de modo abstractivo. Se trata de un argumento que no existe en Anselmo, pero que ocupa un lugar relevante en la gnoseología escotista. Para el fraile escocés, mediante la abstracción no podemos afirmar la existencia extramental de aquello que es conocido; con la intuición sucede lo opuesto, pues sólo es intuido aquello que de hecho existe pues lo característico de la intuición es el conocimiento de la existencia de hecho del singular. Ahora bien, si lo supremo pensable fuese conocido solamente de modo abstractivo, se podría pensar otro mayor que él, que pudiese ser conocido por un conocimiento intuitivo.

V. CONCLUSIÓN

Como vemos, las semejanzas entre Anselmo y Escoto son innumerables, si bien los dos siglos que median entre ambos son mucho más que una mera distancia temporal. Las exigencias científicas del mundo universitario en que vivió Escoto eran muy distintas de las de la vida monástica del siglo XI. Por eso, se puede cuestionar si en el silencio de la abadía Anselmo pensó alguna vez que su noción de «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» debía desdo-

blarse en dos silogismos. En cambio en otros casos parece que las explicitaciones de Escoto dicen de hecho lo que Anselmo tenía en mente. Así, por ejemplo, la noción de infinito, fundamental para Escoto, está de algún modo presente en el pensamiento anselmiano. Igualmente, la doble inserción de la no contradicción es un esclarecimiento importante que Escoto lleva al argumento y que no escapa a la intención del abad de Le Bec.

Pero hay algo en el núcleo de la argumentación escotista que lo aparta de su predecesor y que, como vimos, él lo presenta con toda claridad al comienzo de la demostración de la quinta vía, al afirmar: «Ahora bien, el concepto de ente no puede ser explicado por nada que sea más conocido que él; y el concepto de infinito lo conocemos mediante lo finito». Para Escoto, el argumento no se sustenta por sí mismo, pues la noción que poseemos de infinito no es algo que se explique por sí mismo; ella procede de la noción que formamos de finito, y ésta la obtenemos mediante la experiencia. Es sobre la noción de la experiencia proveniente del mundo sensible que Escoto elabora su larga prueba sobre la existencia del ente infinito. Si aún se puede atribuir valor probatorio al argumento de Anselmo, entonces deberá ser «coloreado» no sólo explicitando mejor ciertos puntos, sino, por sobre todo, transformándolo en argumento *a posteriori;* es decir, podemos hablar de lo «supremo pensable» porque partimos de un no supremo pensable, que constatamos que puede existir en el mundo que cae bajo nuestros sentidos.

Visto desde este ángulo, el texto anselmiano no constituye parte esencial del tratado escotista, que estaría completo también sin él. La perícopa del *Proslogion* adquiere valor, para Escoto, en la medida en que puede ser leída dentro de los presupuestos largamente debatidos respecto del único argumento que él desarrolla para demostrar la existencia de un ente infinito. Pero entonces Anselmo pasa a hablar por la boca del Doctor Sutil y a escribir por su pluma.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Escoto haya menospreciado el argumento o no haya percibido la genialidad de Anselmo, o no se haya sentido desafiado para manifestarse ante una elaboración de rara profundidad filosófica, que subsistía hacía dos siglos y que exigía de los pensadores de la época una toma de posición: era un argumento de otro tenor, diferente y distante de todo lo que hasta entonces se escribiera, y que no se dejaba captar fácilmente. Con Escoto el análisis de aquella perícopa llega a su punto más alto en la Edad Media. La genialidad del abad de Le Bec encuentra otra a la propia altura en el fraile franciscano. Pero el ambiente académico de fines del siglo XIII, donde reinaba sin disputa el empirismo aristotélico, requería una

nueva fundamentación metafísica a fin de que el argumento pudiese sobrevivir. Escoto la proporcionó.

Y vale la pena leer a Escoto cuando se quiere dialogar con Anselmo.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1975), «Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canturbery»: *Analecta Anselmiana, IV/1-2.*

Bérubé, C. (1983), «Olivi: Critique de Bonaventure et d'Henri de Gand», en Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand e Olivi*, Istituto Istorico dei Cappuccini, Roma, 18-80.

Bonansea, B. M. (1983), *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, University of America, Washington.

Ceri, A. (1999), *Petri Iohannis Olivi. Opera – Censimento dei manoscritti*, S. Bonaventura, Grottaferrata.

Kapriev, G. (1998), «*...ipsa vita et veritas*». *Der «ontologische» Gottesbeweis und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Brill, Leiden (con bibliografía actualizada).

Nascimento, C. A. R. do (en prensa), «O entendimento da fé segundo santo Agostinho», en *Atas do IV Congresso da ABREM.*

Olivetti, M. M. (ed.) (1990), «L'argumento anselmiano»: *Archivio di Filosofia, 1-3.*

Prentice, R. (1964), «The *De primo principio* of John Duns Scotus as a Thirteenth Century *Proslogion*»: *Antonianum, 39*, 77-109.

Rossi, O. (1995), «Duns Scoto lettore di Sant'Anselmo a proposito dell'argumento ontologico», en Commissio Scotistica (ed.), *Via Scoti – Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, 2 vols., Antonianum.

Varisco, N. (1998), «La *ratio anselmi* nell'interpretazione di alcuni pensatori medioevali»: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, *CX/1*, 5-26.

Wolter, A. B. (1966), *John Duns Scotus – A Treatise on God as First Principle*, Franciscan Herald Press, Chicago.

Wolter, A. (1990), «Is Existence for Scotus a Perfection?», en Id., *The Philosophical Theology of Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca, 278-284.

[Traducción de Gustavo Daniel Corbi]

GUILLERMO DE OCKHAM
(Ockham [Surrey], h. 1285 - Múnich, 1349)

Francisco J. Fortuny

Pensador fronterizo de una nueva etapa histórica

Se ha presentado a Ockham como el pensador para quien por vez primera el mundo es de singulares. Se ha dicho que es el creador del formalismo, el definitivo debelador de los universales, el comienzo de la decadencia del pensamiento filosófico y el paso al pensar moderno para bien y para mal. Se ha atribuido a Ockham la filosofía del lenguaje y el nacimiento de la secularidad moderna. Se le tuvo como el primer empirista inglés; se le equipara a Kant. Incluso se le ha visto como semiótico por su concepto de signo y como nominalista.

Nada de esto corresponde en puridad a Ockham. Sólo le es atribuido como fruto del momento en el que se inscribe el historiógrafo o del sesgo de sus entusiasmos psicológicos, que pueden reflejar el momento histórico. Y ello estaría bien si fuera bien reconocido: todos historiamos desde nuestro *topos* concreto en la historia y por esto la historiografía, si se la considera en abstracto, es una «ciencia primera» que se busca y no se halla, que teje y desteje sus textos como nueva Penélope, en búsqueda permanente del modelo de un proceso de larga duración que hace razonable el presente del historiador. Pero es pésimo defecto historiográfico si resulta ser una atribución extrínseca de un anacronismo ingenuo, no advertido.

Es necesario retener dos nombres y dos siglos para comprender ligeramente toda la enorme labor intelectual que cristaliza en la doctrina especulativa y política de Guillermo de Ockham: el siglo IX, con Juan Escoto Eriúgena, y el siglo XIV, con el propio Ockham como punta fina y representativa. Y es necesario no perder de vista en

ningún momento a los grandes genios de la transición, en los límites del siglo XI-XII: Anselmo de Canterbury y Pedro Abelardo.

Ockham, primera síntesis de la Modernidad

Desde la diacronía, el cristalino sistema de Ockham aparece como la síntesis de la gran ruptura que vive la humanidad desde el folclórico año mil de nuestra era. Esta fácil fecha mnemotécnica señala el salto desde un mundo objetivo, propio de la Antigüedad, a un mundo regido por la oposición entre objeto y sujeto, característico de la Modernidad. La comparación de las estructuras semióticas de los textos antes y después del año mil obliga a datar seriamente la Modernidad entre esta fecha y 1800.

Antes del año mil la verdad alcanza al hombre desde fuera de su mente; después nace en su inteligencia a la luz de la realidad cotidiana exterior bien interrogada. Antes, la vida se despliega en mil formas y momentos, y el hombre sólo es el momento más destacado de la naturaleza viva; después, el hombre construye su mundo material en torno a él usando la naturaleza y sometiéndola, si alcanza a ello. De un discurso panfisiológico, se pasa a un discurso racional y mecanicístico.

En contraste, después del año 1800, el discurso será histórico y dará plena hegemonía a la subjetividad epistemológica —inconfundible con la psicológica o la literaria— en la que se supera la oposición entre objetividad y subjetividad. Éste es nuestro discurso, el presente todavía.

Con Ockham y el mal llamado «nominalismo» medieval triunfa el discurso, la cosmovisión y el *imaginaire* (G. Duby) de la Modernidad. Discurso racional, más que inteligente (*inter-legere*). Cosmovisión de análisis por modelos elegantes y necesarios, a ser posible matemáticos. *Imaginaire* de progreso y acumulación cuantitativa. *Imaginaire* de un dinero ubicuo y una cuantificación de todas las cosas, que reinan cada vez más absolutos.

En efecto, el dinero ha obrado ya la transmutación de todos los valores; está desbrozado el terreno epistemológico para la pluralidad de las ciencias positivas y su analítica; el *homo aequalis,* hijo de la cantidad, y el *homo faber*, resultado de los modelos operativos del saber, inician una imparable singladura.

El amor afectivo y la muerte son los grandes polos del ser personal del momento, antídoto del homogeneizante dinero. En el horizonte, queda lugar para la religión interiorizada de quien sea creyente «auténtico», pero ya no para la religiosidad sociológica o axiológica.

La *polis* naturalista, organicista, se ha transmutado en política, arte comprensivo de lo meramente posible, extrínseco a las personas; o en derecho, esquema formal normativo de una sociedad, bien poco «natural» pese a sus aspiraciones.

Impostación lingüística del pensamiento en Abelardo y Ockham

En el siglo XII inicial, Pedro Abelardo ya había vinculado íntimamente el pensar con el decir. El lenguaje no es un vehículo para la comunicación del pensamiento, como sentían los clásicos, sino que es el instrumento y a la vez la realidad física, el acto singular y determinado, de la acción de pensar.

Con Ockham la vinculación entre pensar y decir queda bien modelizada. La evolución homogénea del tema será constitutiva de la Modernidad. Después, la transformación novedosa siguiente ya perderá de vista el lenguaje del discurso con sentido y significado. La etapa ulterior a la Modernidad habrá de centrarse en la actividad prediscursiva de construcción material del discurso. Es la acción inteligente de usarlas en el discurso lo que otorga significado a las palabras, y da sentido global al discurso entre todos lo restantes discursos al ubicarlo en la sucesión histórica. Es este un sesgo inherente y posible, pero no elaborado aún, del propio *signum* del franciscano inglés.

En efecto, Ockham toma como punto de partida de su epistemología el «signo», no ya la distinción entre *vox* y *sermo* abelardianos, en la que se trabajaba a partir del *sermo* ya constituido. Con el signo «material» como elemento más simple del lenguaje, el *Inceptor* formula como reglas *a priori* de la mente aquella dimensión jurídica que Abelardo daba al pensamiento discursivo frente a un realismo que ya resultaba ingenuo, justo recién acabado el mundo clásico. El *sermo* universal de Abelardo establecía el *status* de cada cosa, como el derecho establecía los privilegios y obligaciones de cada sujeto según su *status* social.

El filósofo del siglo XIV ya no constata un hecho jurídico, el *status* de las cosas. Ya no lo asigna a cada palabra, como un *factum*. Ockham establece las reglas, reglas del propio pensar lingüístico, para que el discurso cumpla su función de establecer el *status* de cada cosa y enunciar las «leyes» de la naturaleza. Por usar una metáfora sugerente, Ockham establece el «derecho» fundamental con que se establece el derecho concreto —privilegios y deberes— de cada cosa según su lugar ontológico en el mundo. Ockham escribe una epistemología,

frente a la «fisiología» de Aristóteles o la «ontología» jurídica de Abelardo.

Una epistemología fundada en la subjetividad y el discurso: *Eriúgena y Ockham*

Pero Ockham, propiamente no parte del *signum* elemental del lenguaje al contemplar el proceso del pensamiento; el signo es el elemento clave para la heurística y la didáctica de su epistemología global y dinámica. Pero, su verdadero fundamento del pensar y de la epistemología es, de una parte, la subjetividad, heredada del Eriúgena; de otra parte, la unidad objetiva del discurso totalizador sobre cada tema abordable en el pensar humano.

Son dos totalidades polares lo que Ockham asigna al pensamiento humano como fundamento, no la dispersa multitud de «signos» vivenciales, ni la multitud de individuos en sí mismos, objetivos. Propiamente es la bipolaridad epistemológica de Aristóteles entre *arjé* noético y discurso final omnicomprensivo (*Física*, libros I y VIII), pero con un uso muy diferente, casi opuesto al que le da el Estagirita.

Lo que ya no está presente en modo alguno en Ockham es el vigoroso, inmediato y monista realismo del Estagirita que le hace buscar la unidad de todos los discursos sensatos. Ockham, realista también a su manera, ni tan sólo a partir de la realidad física atisba la posibilidad de reducir la multiplicidad de los discursos a un macro discurso único y abarcante de todos: su mundo mental es ya una multitud de saberes, una pluralidad de ciencias.

El franciscano medieval está inmerso en la obra de Agustín de Hipona. Parece razonar epistemológicamente a partir del conocido esquema psicologista del Padre de la Iglesia: soy, conozco y amo (*Civ. Dei* XI, 26; I *Sent. Prologus*, q. I, a. 1, cor. 2; *OTh* I, 39, 17 ss., esp. 43, 3-44,6; también *Quodl* I, q. 14, 92-95; *OTh* IX, 82). En realidad el texto es leído por Ockham en clave eriugeniana, que supera el psicologismo agustiniano por la dimensión negativa de la subjetividad.

El Dios eriugeniano del *Periphyseon* se crea al crear. Pero no alcanza la plena realidad individual y una, y la completa realización consciente e inteligente de «sustancia primera» aristotélica, hasta culminar su *re-flexión* autocreadora en su «ser imposible». En la cuarta *species* de la *Physis* (*Periphyseon*, 441B-442A), el Dios del Eriúgena se descubre como aquel «cuyo ser es no poder ser» porque simplemente es el dinamismo radical *in-determinado*, y el creador y fuente de cualquier forma categorial de ser, de cualquier ser determinado,

incluso de las más sublimes teofanías con que «se crea» él mismo en su pensar «infinito». Ninguna teofanía manifiesta y expresa el auténtico ser de Dios; la teología negativa comienza con el propio pensarse reflexivo de Dios. La cuarta *species* del Eriúgena es el precedente del «yo residual» de Husserl, transpuesto en Dios.

Con Escoto Eriúgena la naturaleza del lenguaje ha dado un vuelco respecto al lugar que le asignaban Platón y Aristóteles: las *ideas-teofanías* quedan incorporadas lingüísticamente al propio vivir divino. Dará un nuevo giro de 180 grados —sin retornar a su primera dirección— en la postmodernidad, a partir de la últimas consecuencias de la subjetividad, descrita por vez primera en Dios por el irlandés carolingio. El lenguaje, con el Eriúgena, es el cañamazo sobre el que el yo «imposible» de la cuarta *species* construye sus momentáneas automanifestaciones categoriales, sus teofanías y su determinación inadecuadas, pero vitales, en las otras tres especies previas.

En Ockham esta herencia queda a medio camino entre el Eriúgena y la postmodernidad contemporánea: el yo subjetivo de Ockham construye su «mundo» con precisión, y excluye su «yo psicológico». Con todo, Ockham no adivina la profundidad de la negación, sólo levemente quebrada la tersura frívola del psicologismo del yo por una exclusión tajante, casi violenta de la «consideración» divergente de un tema por cada sujeto pensante (*Expositio in l. Physicorum, Proemio,* 4, 1, 83-89).

Por esto Ockham embarranca en el mero lenguaje. Y, precisamente, este fallo de base le conduce a la característica oposición de la epistemología dual de la Modernidad: la formalidad y el experimento, que se convertirán en el siglo XVII en el lenguaje perfecto matemático y la experimentación positiva.

La desaparición de la historia en aras del sistema

La Modernidad, y el propio Ockham, más que nunca *Inceptor*, pierden la noción de historia como conocimiento de un proceso de larga duración hasta el presente del historiador, una noción vigorosa todavía en el Eriúgena y, por él, en Joaquín de Fiore (1130-1202). El conocimiento científico no usa la historia como instrumento. Cuando usa el tiempo, la ciencia reduce la sucesión y el movimiento a una suma lineal de momentos rígidamente separados por la aplicación del principio de contradicción. Recuperar, con el Idealismo alemán, el concepto de historia como base del pensamiento humano, da la forma definitiva a la subjetividad epistemológica humana postmoderna.

El limitado conocer humano es esencial y rigurosamente sucesivo y semiótico. Por esto el conocer inmediatamente operativo se consigue mediante modelos enormemente parciales y simplificadores. Por lo contrario, el autoconocimiento de la persona está regido por una epistemología negativa radical, que afirma y niega cada versión psicológica o discurso categorial del yo, versiones en las que necesariamente se construye la persona en su mundo de forma sucesiva. Presidida por esta negación, la postmodernidad desconoce la más emblemática oposición de conceptos de la Modernidad —sujeto y objeto— precisamente porque no da valor final al yo determinado, ni a la realidad en sí misma, ni aún como parcialmente coactivos y determinantes.

A partir de Agustín, Ockham descubre y fija, pues, la epistemología más pura de la Modernidad, la que en su momento irá elaborando el abanico de conocimientos positivos matematizados con sus técnicas, o los conocimientos conformados por el ideal de imitar a la ciencia positiva pura.

El discurso de la subjetividad en Ockham: signa *y* scientiae

En 1958 (F. Corvino) y 1975 (A. de Muralt), un par de artículos de títulos cruzados señalaron el parentesco entre el *Venerabilis Inceptor* y el Kant de la *Crítica de la razón pura*. Ockham y Kant son, efectivamente, la fórmula inicial y la final de una opción epistemológica que se tornará ideológica. Entre ambos, Galileo, Descartes, Leibniz y Newton. Ockham prepara la eclosión de la ciencia pese a su realismo; Kant señala la arbitrariedad subjetiva del modo de conocimiento científico y la radical insuficiencia humana bajo su brillante utilidad práctica.

Ockham no parte de un yo trascendental, condición de posibilidad de la ciencia newtoniana. Él inicia la reflexión con el hombre real, abocado a un mundo real. Todavía no se ha iniciado la «crítica» con inversión de la marcha del pensamiento en dirección contraria a la científica, el verdadero giro copernicano de Kant. Para Ockham los datos son aún objetivos, y no objetivados, perfectamente reales y procedentes del mundo extra mental de los singulares existentes, como en el mundo antiguo.

Pero para el *Inceptor*, sin embargo, ya no llegan al hombre configurados por la realidad total y perfectamente, sino que configuración y necesidad surgen del sujeto y sus *a priori*, las formas de la lógica. Para Ockham, como para toda la Modernidad, el conocimiento humano es conformación subjetiva de datos objetivos. Ambos términos, *con-for-*

matio y «datos» (lo dado), han de interpretarse estrictamente. El sujeto y sus conocimientos son «formados» conjuntamente: los conocimientos son meros accidentes del sujeto, y accidente es una realidad tenuísima en la inviolable unidad de los entes ockhamistas. Lo «dado» es bien poco, hasta permitir a Ockham asegurar que nada extra mental es causa inmediata del conocimiento ni aún del sensible (I *Sent. Prologus*, q. 1, a. 1, concl. 3; *OTh* I, 22, 3-15; cf. también D. 3, a. 6; *OTh* II, 506 ss.; *Quodl. OTh* IX, 86, 68-73).

La tenuísima realidad del producto de las dos acciones (cf. I *Sent. Prologus*, q. 1, a. 1; *OTh* I, 16-1-18, 12) cognoscitivas —recepción de datos y conformación en, desde y para el sujeto, las tres preposiciones características de la subjetividad figuran ya en el Eriúgena (*Periphyseon* I, 451D y 453A)—, es el campo de las funciones del *signum*, entre el sujeto activo y el discurso final, y característicamente parcial, de cada *scientia*. Cualquier pensamiento se manifiesta al sujeto en proposiciones y éstas se plasman en términos. Y un término, elemento material primero de la proposición, no es otra cosa que un *signum*, indivisible y empírico para cualquier reflexión sobre el sujeto o la realidad en torno.

El signo lingüístico

Agustín ya había señalado que las palabras eran signos y, ciertamente, arbitrarios. Por la arbitrariedad de las palabras, nadie alcanza a enseñar nada nuevo a otro, sólo el maestro interior enseña (*De magistro*). Para Ockham, las palabras sensibles —orales o escritas— son signos arbitrarios. Pero la palabra interior, el signo mental, no es arbitrario, sino natural y necesario (*LM* I, 1, líns. 19-21). Y, sin embargo, no procede del Dios creador, como para el Padre de la Iglesia, o, menos aún, del mundo extra mental humano únicamente. Es —como accidente— el propio sujeto quien inmediata, activa y voluntariamente toma contacto vivencial con el objeto mental o extra mental en algún determinadísimo aspecto; su propia acción de contactar ya es el *signum mentis* (I *Sent*. D. 2.ª, q. 8 —*OTh* 289, 11-291, 15— y I *Sent*. D. 2.ª, q. 8 —*OTh* II, 269, 1-16—).

El contacto inmediato del espíritu o mente humana con el objeto no da entrada a cosa alguna ni es inicio de ningún proceso de abstracción, de *in-formación* o de «concepción». Simplemente el *signum mentis* es la vivencia que queda en el espíritu del mismo acto de inmediatez junto al objeto en un aspecto concreto. Vivencia sensible en la sensibilidad humana, vivencia intelectual en la mente, en perfecto paralelismo (I *Sent. Prologus*, q. 1, a. 1; *OTh* I, 30, 5-39, 16), dentro

de la unidad sin distinciones reales, ni reservas ni apostillas de la persona humana total.

El ac si *de un pseudo-juicio por evidencia*

A este nivel ínfimo e inicial de prepensamiento, no cabe reflexión directa, pero todo acontece en la constitución del *signum mentis* como si —*ac si*, dice el *Inceptor,* adelantando el *als ob* kantiano— el intelecto, a raíz del contacto, estableciera un juicio y le asignara el valor de verdad a la proposición que afirma «esto es tal».

La asignación del valor de verdad de cada signo singular y concreto se funda en la evidencia. La evidencia de Ockham no es la estoica, una marca o señal peculiar del conocimiento verdadero que lo distingue del falso conocimiento; una evidencia ya desautorizada por la Nueva Academia de Cicerón y tan presente en Agustín de Hipona. Es la patencia refleja en la consciencia del mismo acto de conocimiento del sujeto cognoscente, sin un nuevo acto de consciencia: Ockham no cree en la reflexividad del acto de conocer en un nuevo acto, sino que es el acto simple el que necesariamente es *conscientis*, se conoce en el conocer.

Subrayemos, no es ni se trata de psicología; es una evidencia objetiva, óntica, en la inmanencia del sujeto cognoscente simple con presencia concomitante de sus propios actos ante sí. Se trata de la misma presencia ante el sujeto consciente que convierte una vivencia concreta de algo exterior en signo natural y necesario de lo externo del cognoscente, o de lo interno, que no por interno es diferente el proceso de constitución del conocer.

Y subrayemos, también, que este pseudo-juicio es una ficción trascendental, no un proceso reflejamente conocido. En realidad, *natura oculte procedit* (I *Sent*. D. II, q. 7; *OTh* II, 261, 13-20) hasta la eclosión del concepto o signo mental complejo, ya perfectamente constituido. En este estadio, la acción de conocer todavía es un proceso vital sumamente simple, que es concienciado sólo a través de sus productos, los signos mentales simples, necesarios de puro naturales, espontáneos y vitales.

Mera denotación de lo concreto mediante un signo lingüístico vacío

Importa en gran manera advertir que el *signum mentis* primero, puramente intelectual, es necesariamente la denotación, la *deíxis* de un singular absolutamente concreto: «esto es...». El «esto» tiene la fun-

ción de un dedo índice lingüístico y nada más, sin otro contenido o espesor conceptual.

E importa destacar que, en este contexto —y con gran genialidad—, Ockham ha superado la noción de signo sensible de Agustín de Hipona. El *signum mentis* no es un signo sensible, que comporte un doble o triple conocimiento: el del signo como signo, el de la cosa real denotada por el signo, y el de la relación denotativa entre signo y realidad. Ockham define: «signo es aquello que lleva al conocimiento de otra cosa y está destinado por naturaleza a colocarse en lugar de esta cosa en el discurso» (*Logica Maior*, I, 1, líns. 59-61). Signo es un transportarse el propio espíritu inmediatamente junto al denotado real por su consciencia: un único y simplicísimo acto y, mejor aún, una simplicísima acción intelectual y sensible del sujeto.

El signo mental, en el franciscano, ya es estrictamente una «palabra mental», un elemento lingüístico por naturaleza. El concepto, pese al nombre, no es burdamente biológico. Tampoco es una reproducción pictórica (*fictio*, fotográfica hoy), ni es una «similitud», ni tan sólo una «huella» o «vestigio» impreso causalmente en el alma por la cosa conocida. Vivencia del espíritu estrictamente, tal como aparece de hecho en el discurso mental, el signo lingüístico es vacuo; absolutamente reducido por naturaleza a una función denotativa, y nada duplicativo de la realidad, denota *in specie aliena*, diría un teólogo sacramentario.

Un corolario de nuestro autor en su *Ordinatio* (I *Sent*. *Prologus*, q. 1 (*OTh* I, 5, 18-7, 3 a complementar con p. 31, esp. líns. 13 y 22-23) no tiene desperdicio para comprender la novedad epistemológica que plantea. Nada ajeno al espíritu activo del hombre es causa inmediata del concepto, *signum* o *intentio mentis*. Y, asegura, remachando la novedosa doctrina, que exactamente lo mismo y bajo el mismo aspecto se halla en el concepto singular concreto, el concepto abstracto y el concepto universal: la vivencia-denotación concreta del primer individuo conocido de una determinada especie.

En efecto, la abstracción no es un proceso cognoscitivo propiamente en Ockham. Es el resultado inmediato de no estar presente el objeto ante el sujeto. Lo que era signo denotativo de un ente concreto y presente sigue en la mente y disponible para su uso lingüístico, pero sin la relación denotativa con la realidad concreta del presente donde aquel ente ya no figura, sólo con la pasada o la posible en el futuro. La característica del concepto abstracto es la imposibilidad de establecer con él un juicio de existencia: «existe un X que [esto es tal]».

De otra parte, cuando conocemos —dice Ockham— un segundo individuo de una especie, este individuo se muestra de hecho incapaz de generar una vivencia diferente de la que proporcionó ya el primer

conocido. Un *deja vu* corona la presencia del segundo individuo ante el sujeto, y éste sólo podrá numerar las sucesivas vivencias idénticas.

Universalidad de un concepto en el discurso

El problema de los universales fue característico del siglo XII en su versión óntica u ontológica, y no va más allá de este siglo. Absolutamente nada existe que sea universal, es un dato adquirido e indiscutido después de Pedro Abelardo. Ser universal es un atributo de las palabras, no de las cosas, que siempre son férrea y infrangiblemente unas, si son reales, a pesar de las multitudes de atributos que se predican de una entidad. El *modus essendi* cada vez ha quedado a mayor distancia del *modus dicendi-cogitandi*. Pero, insistamos, ello ocurre pese al inevitable realismo de la opción epistemológica de Ockham.

La universalidad, para Ockham y todos sus contemporáneos nominales, ya sólo se dice lógicamente del *signum mentis* en un discurso. Universal es un atributo lógico metalingüístico de los términos. Y la universalidad surge de un uso lógico de los términos mentales, vocales o escritos; es el uso aquello que nunca podrá proporcionar la experiencia de lo sensible o de lo inmanente (I *Sent. Prologus*, q.1, a.16; *OTh* I, 63, 19-65, 9); la experiencia es capaz únicamente de proporcionar singularidades, adicionables indefinidamente, pero no la adición numérica ni sus formas proposicionales o del discurso global con sentido. Todo esto es subjetivo.

La universalidad es fruto de una operación lógica de universalización que, si hoy debiéramos expresarla, convendría *groso modo* en una definición recursiva, algo *sui generis* por tener un origen natural y espontáneo. En el siglo XIV no está tan clara esta operación de definir recursivamente un conjunto.

Pero, en definitiva, ¿qué es el signum mentis?

Una doble respuesta se abre ante esta pregunta: la definición ontológica y la definición funcional del signo mental.

Ockham ha hecho una esforzada labor de distinción en cuanto a la ontología del signo mental, tan notable como su acotación lingüística del signo para sustituir a la agustiniana. El franciscano ha pasado del equívoco de dar una respuesta ontológica a los problemas epistemológicos, a ofrecer una respuesta exactamente ontológica —y ya no «fisiológica» griega, o lógica a lo moderno— para una pregunta sólo ontológica: ¿qué entidad tiene el signo? (*L.M.* I, 12).

Apoyado en la ontología del signo, Ockham puede ofrecer una definición de sus funciones lingüísticas, sin implicar contenido noético en el signo. Ockham es, probablemente, el primero en trabajar con precisión a partir de la materialidad del signo (semiótica) como base de sus usos, y no de sus usos ya constituidos fácticamente y de la significación ya dada por ellos. Sin embargo todavía tiene una epistemología lingüística y no semiótica: en la práctica no saca provecho pleno de su aportación genial: el origen de la significación es realista en Ockham, no funcional.

Esto, que nos parece elemental a nosotros, no lo fue en modo alguno, señal de las raíces profundas de una cosmovisión contra la cual Ockham proponía otra muy dispar. Todas las sucesivas cosmovisiones anteriores se habían fundado en la evidencia de la realidad; luego la evidencia realista y la misma realidad ha desaparecido del mundo epistemológico normal, y sólo con esfuerzo semiótico de lectura es recuperada trabajosamente por el historiador.

Primero, Ockham pensó que el signo era una *fictio mentis* (*L.M.* I, 12, líns. 29-47 y I *Sent*. D. 2.ª, q. 8.ª; *OTh* I, p. 271,13-272,19). Sólo al cabo de cuatro años, advirtió que, rectamente entendido, el principio de economía se satisfacía con la *ipsamet intellectio* como la respuesta ontológica para la pregunta ontológica (I *Sent*. D. 2.ª, q. 8ª; *OTh* I, p. 271, 13-272, 19). Y que eran ociosas las «especies impresas» y «expresas» (I *Sent*. D. II, q. 8; *OTh* II, 269, 1-16), las *similitudines*, las *informationes* y las *causalitates*, unos fárragos teóricos ociosos e indemostrables desde la óptica del fraile del siglo XIV. Muy económicamente (*L.M.* I, 12, líns. 29-47) bastaba con el mismísimo acto de conocer intelectualmente la cosa.

Un acto, la *ipsamet intellectio*, que era, sin duda, una cualidad de la mente, un accidente de la inteligencia. Pero, en Ockham, un accidente no tiene necesariamente existencia propia —«existencia subjetiva», en terminología medieval, perfectamente invertida respecto a la kantiana—. Tal como el color rosado del rostro de quien se ruboriza, desaparece el acto cognoscitivo, sustituido por un habito, simple predisposición o facilidad para resurgir, sin que cosa alguna acceda o receda del sujeto. El color del sofoco y el conocimiento son algo que se actualiza o desactualiza sólo con causa eficiente y final, pero sin causa material o formal, y, por ende, sin entidad propia, sujetiva (*Expositio Physicorum*. *Prologus*, en general, pero esp. 3, líns. 30-63).

Los conocimientos, cuando no están presentes en acto en la mente, están latentes en el estado aristotélico de *habitus*: hábito noético es la propensión a reactualizarse de un conocimiento adquirido una vez, bien por las necesidades del diálogo interior o exterior, bien por

la vivencia interior de un nuevo individuo. La facilidad de reactualización de un conocimiento depende de la frecuencia con que la ejercite el sujeto. Toda la complejidad del saber pivota sobre la fácil reactualización de los hábitos noéticos.

Las funciones del signo mental: significare *y* supponere

Permanencia en la mente de una *ipsamet intellectio* primera como accidente intelectual en forma de hábito, el signo mental natural de Ockham queda caracterizado por su función. Propiamente son dos definiciones cruzadas las que dan la exacta localización intelectual de la realidad única del *signum mentis* por su función. Son las funciones que aparecen en los capítulos 33 y 64 del tratado primero de la *Logica Maior*. Ni presencia de la cosa exterior, ni pintura de ella, ni vestigio: la funcionalidad lingüística ubica al signo material vacío.

Las funciones quedan cifradas en dos verbos activos: *significare* y *supponere*, «significar» y «ponerse en lugar de», respectivamente. Porque el signo mental «denota» —sería la versión exacta en el texto de Ockham del *significare*, basada en el falso juicio «esto es tal» constitutivo del *signum*— una cosa, puede «colocarse en lugar de» ella en la frase o proposición.

E, inversamente, en el discurso resultante de varias proposiciones simples, la mera denotación se convierte en verdadera «significación», en descripción de una realidad circunstanciada y en un conjunto de reglas operativas para el sujeto. Digamos hoy que, en el discurso, el *signum* denotativo deviene *semema* por explicitación de sus *semas*. El signo es vacuo; si tiene contenido, es como cifra de un discurso completo implícito, según Ockham. Y, sin embargo, todavía el *Inceptor* es de una opción epistemológica realista sin paliativos por la inmediatez de la vivencia evidente que subyace al signo.

«Hoc est...»: *una descripción irreal de segunda mano para un realismo sin fisuras*

Ockham no conceptualiza el signo como F. de Saussure: no hay para él y en el *signum mentis*, un significante, un significado y un denotado. Ockham no teoriza el signo sensible lingüístico, sino el intelectual. Al inicio mismo de la *Logica Maior,* con clarividencia destaca la distinción, diferencia e independencia de tres juegos de signos lingüísticos: el mental, el oral y el escrito.

Y ésta es la genialidad del *Inceptor*: notar la importancia y las implicaciones de algo bastante común en su siglo, pero no reflexionado epistemológicamente. La separación de los tres juegos sígnicos le aparta de Aristóteles, le separa de los gramáticos, casi le libra de los lógicos y analistas del lenguaje posteriores. Y, pese a su antiaristotelismo real, poco falta para que todo ello le enlace con la «vida» profunda del pensar griego.

El «esto es tal» del pseudo-juicio de constitución del signo (*L.M.* I, 33), es adoptado del acervo técnico de los gramáticos: es su *impositio nominis*, la imposición de nombre. Si Pedro Abelardo utilizó la novedosa mentalidad jurídica de Bolonia para su epistemología de los universales como *status* y se acercó mucho a la mera definición recursiva, ahora Ockham rentabiliza la gramática especulativa del siglo XIII y la convertirá en estricta lógica natural, lo suficientemente formal para evolucionar en matemática en el siglo XVII, como jamás hubiera podido evolucionar la presunta «lógica» de Aristóteles. A Ockham una ficción gramatical —como a Abelardo la noción de *status* jurídico— le sirve para dar expresión a un proceso real no empírico. El «esto es tal» describe exactamente un hecho: el espíritu contacta inmediatamente con la realidad.

Tan inmediato y real es el acto de contactar que, cuando el franciscano inglés, como otros en su siglo, se plantea la hipótesis de un Dios engañoso —no un eufemístico y devaluado «demonio» cartesiano, que ni es Dios, ni es omnipotente y creador—, no deja resquicio alguno a una hipótesis escéptica. Ni el mismo Dios puede sin contradicción crear una inteligencia destinada por naturaleza a conocer por inmediatez a la cosa y luego otorgarse la capacidad de sustituir él a la cosa, consiguiendo el mismo efecto de evidencia de normalidad del acto noético por la presencia de la cosa. Ni a Dios, según su fáctica *potentia ordinata* de después de la creación, le queda espacio operativo en la presencia recíproca e inmediata del intelecto y la cosa. En otro momento, Ockham plantea el tema de la «intuición de lo no existente» : se puede intuir el espacio vacío que queda si no se capta en la intuición sensible algo intelectualmente posible y esperado (I *Sent. Prologus*, q. 1, a. 6; *OTh* I. esp. 70, 21-71, 9; cf. *Quodl.*; *OTh* IX, esp. pp. 76-77, 498 s., 604).

Que el de Ockham es un verdadero «espíritu en el mundo» se avala recordando de nuevo que sólo la immediatez de cosa y cognoscente permite un juicio de existencia. Más allá de esta presencia sin intervalo ni hiato epistemológico, sólo hay «abstracción» y «recuerdo». Esta inmeditez es la peculiar forma de realismo de Guillermo de Ockham.

«Nunquam nissi in propositione»:
el camino lingüístico para un discurso realista

La acción de un dedo indicador, denotador, recibe en Ockham el nombre de acción significante (*significare*); para él «conocer» siempre es un verbo, una acción, y se explicita mediante verbos, no sustantivos ni *effecta secuta*. Y por tal denotación el signo mental «se pone (*supponit*) o es puesto (*supponitur*) en lugar de la cosa, pero nunca si no es en la proposición (*nunquam nissi in propositione*)».

El signo vacío lingüístico «se coloca en lugar de la cosa» si y sólo si queda incluido en una frase; la frase es como una molécula, un mínimo discurso que le permite al signo cumplir el reverso de su función, con anverso en la denotación. Unida a la vacuidad del signo, esta condición *nunquam nissi in propositione* acaba de dar solidez a la epistemología lingüística de Ockham. En Ockham definitivamente pensar es decir. El «ser» es quien se devalúa como el signo mental de mayor extensión y de menor intensión, hasta resultar el más irrelevante de los conceptos, verbo auxiliar conectivo meramente, como en la Grecia clásica y superando las sustantivaciones del siglo XIII. Para Ockham, no hay metafísica del ser ni del ente; sólo hay ontología estricta: discursos varios sobre el ente real o el posible.

El *Venerabilis Inceptor* afirma muy nítidamente que no hay un orden de los conceptos, sino sólo términos de mayor o menor extensión (I *Sent*. D. II, q. 7; *OTh* II, 261, 13-20). Ockham sabe, también, muy claramente, que no hay una única definición esencial para cada entidad, sino sólo para esta entidad en una determinada *scientia*, conocimiento de tal entidad de acuerdo con la *suppostio* de los términos de los discursos agrupados bajo tal *scientia*. Discursos a su vez deerminados por la finalidad del pensador.

El franciscano no cree que el discurso de un determinado conocimiento o noticia sea precisa y perfectamente un único discurso; cree, mejor, que es una pluralidad de razones y discursos de algún modo relacionados y lógicamente ordenados entre sí con alguna finalidad que sólo el sujeto cognoscente determina

La scientia stricta *de Guillermo de Ockham*

Pero se recordará, quizás, que el profesor inglés medieval habla en varias ocasiones de una «ciencia estricta». En efecto, es así; pero esto nada tiene que ver ni con la unidad de lo que hoy llamaríamos «ciencias», ni con su realismo, ni con su formalismo lógico.

La «ciencia estricta» ockhamista es simplemente el silogismo verdaderamente demostrativo, la vía lógica para un conocimiento primero que no es asequible directamente. Que no lo es ni por intuición directa e inmediata de algo en la realidad, ni por la constitución de una proposición no demostrable, ni por la vinculación necesaria y tautológica de dos signos tan pronto como son conocidos.

Por el contrario, para que un silogismo sea verdaderamente demostrativo (I *Sent. Prologus*, q. 2, a. 1-2; *OTh* I, 76, 12-96, 17), la conclusión ha de ser dudosa y no susceptible normalmente de intuición directa. Y para nuestro lógico medieval el tal silogismo viene a vincular como un bicondicional las dos premisas y la conclusión. Y ciertamente ambas premisas, por su mera inserción en la forma lógica del silogismo verdaderamente demostrativo, no sólo han ser universales, sino que ya son necesarias. Si ello es así, el silogismo da acceso —como la constitución del término y la proposición— a una *notitia prima* de un aspecto de la realidad no asequible por otros medios.

La scientia *ockhamística*

Entonces, ¿qué es ciencia en Ockham? En primer lugar —dirá— hay muchos conocimientos del hombre que no son «ciencia», ni en nuestro sentido ni en el suyo. En segundo lugar, para Ockham, la verdadera «ciencia» es más bien un «tratado» fáctico. Lo define como aquel conjunto de proposiciones que guardan entre sí una cierta relación. Y clarifica la relación con comparaciones sociológicas, como se llama «súbditos» al conjunto de los hombres relacionados con un rey de forma determinada y no con el rey vecino, y se denomina «ejercito» al conjunto de los soldados que se relacionan entre sí y con su general de manera diferente a como se relacionan con otro conjunto militar dirigido por otro general.

Algo así diría ciertamente Aristóteles, a juzgar por el libro I de la *Física* y por su noción de continuo noético y su división; en esto, Ockham recupera la sensatez del gran griego: ambos se refieren al conocimiento humano. Sin embargo, difieren en absoluto bajo la aparente sintonía en torno al conocer humano: uno presupone el *Nous* cósmico, el otro sólo la capacidad humana de inteligir y razonar.

En una disciplina cognoscitiva, Ockham halla unos prolegómenos generales como ciertos principios lógicos y epistemológicos, unas proposiciones de experiencia, debidamente universalizadas y necesitadas mediante recursos lógicos, una consideración y rechazo de las

sentencias de otros pensadores que el autor no comparte, y la defensa contra estas opiniones opuestas, y también ejemplos, corolarios y *scholia*, que no acaban de encajar en un todo fluido doctrinal, pero que importa recoger y enumerar.

Evidentemente, ante un tan positivo concepto de la misma noción de «ciencia», que excluye explícitamente unificaciones metafísicas y no ve por parte alguna unidades impuestas por la misma realidad o la realidad del hombre, es fácil adivinar que Ockham no cree que exista una única ciencia.

La figura del peritus *plenamente destacada por nuestro autor*

Y, sin embargo, a estas ciencias múltiples, Ockham les da una importancia sin par. Constata la existencia de unos nuevos profesionales, ya muchos y excelentes; y la bondad de su labor de consultoría técnica en todos los niveles de la sociedad.

Desde hace a la sazón un siglo y medio, unas universidades bien reglamentadas forman especialistas para cada aspecto fundamental. Y una sociedad cada vez menos violenta físicamente, se agita en una violencia y agresividad como no la hubo nunca, ni en los tiempos del más batallar de los *milites*.

La lucha más visible, general y encarnizada opone a la Iglesia con el Imperio o los reinos. Pero también opone a los espíritus religiosos con las estructuras institucionales de la misma Iglesia. O a los feudales contra el monarca, asistido este por el dinero de los mercaderes y ciudades, y ahora defensor nato de sus condiciones de posibilidad.

La formación universitaria de los siglos XIII y XIV no sirve aún al dominio técnico de la naturaleza; sirve precisamente a la violencia no militar y larvada de la vida social. La universidad da armas intelectuales a Imperios, reinos y papado para los choques entre los que se alumbra el mundo secularizado, dinerario y científico de la Modernidad. Derecho, teología escolástica, lógica, gramática y retórica, matemática, medicina, son armas polémicas y primeros bagajes técnicos en el alumbramiento de un nuevo mundo que nace entre espasmos de violencia de nuevo cuño.

Ockham nació en los años de final decadencia de un periodo económico con crecientes violencias, bastante menos anecdóticas que las ocasionadas por el funcionamiento normal o la inquietud personal de los feudales. Y el buen franciscano, en la segunda parte de su vida, ya retirado de la academia, reflexiona sobre la realidad en torno y sobre su propia misión respecto a ella, como *peritus* de su superior

religioso. Todo el primer libro de su copioso e inacabado *Dialogus* está dedicado a esta reflexión, que no falta en otras obras como el *Breviloquio* o las *Octo Quaestiones*.

La labor pericial de Ockham en política, consecuencia de su epistemología académica

Cuando Ockham establece su novísima doctrina sobre la perfecta separación de Iglesia e Imperio o reinos, se basa en el hecho y el derecho constitucional de ambos tipos de institución. Si, como es el caso, no hay entre ellos punto alguno en común, sino una distinción real sin atenuantes, la autonomía de uno y otro tipo respecto al otro será absoluta.

A «ciencias» dispares corresponden instituciones autónomas, por mucho que engloben a las mismas personas; la epistemología de las *scientiae* a partir de los *signa naturalia* requiere tal tipo de acción realmente separada. Si en la concreción del tiempo, el espacio y los miembros de cada institución se produjeren choques y luchas, habrán de superarse con soluciones reales *ad casum*, no con pretensiones de superioridad de algún género dentro de una inexistente unidad.

Esta falta de unidad fundamentada epistemológicamente es lo que destaca en la doctrina de Ockham, tanto en la especulación como, consecuencialmente, en la política y en la vida práctica. No hay para él una unidad orgánica de *physis* griega; no la hay metafísica por el ser u otro elemento común; no la hay teológica, como en la era patrística o feudal, por la teología negativa del concepto de «sobrenatural» del siglo XIII; no la hay ni la puede haber «total, objetiva y real» en el conocer humano a través de datos empíricos intuitivos indemostrables y formalidades lógicas, mal que siempre se busque y se superen ahora uno, ahora otro límite ente saberes que fueron dispares.

En consecuencia, cada institución ha de armonizarse con otras dentro de la facticidad prudente de la política, atenta a la vez a la dignidad espiritual y libertad creadora de los individuos y la necesidad de coacción frente a los opuestos intereses temporales sobre bienes escasos.

En definitiva, si Ockham puede ofrecer un pensamiento político extraordinariamente adelantado a su época, sin embargo triunfará de hecho la oferta tradicionalmente «averroísta» de Marsilio de Padua. Ésta es más «políticamente correcta» —se diría hoy— e inteligible para sus contemporáneos. El punto de vista de Ockham no es fácil para ellos, porque sólo se trata de la aplicación práctica de su bagaje

especulativo, un saber de «ciencias» múltiples, muy moderno y matematizable, pero aún sin matemáticas. Los problemas del siglo XIV eran políticos, jurídicos y mercantiles, no financieros e industriales todavía. El imaginario de este siglo era todavía teológico y naturalista pese a todo, todavía no dinerario y cuantificador. Con Ockham sólo halla expresión precisa, primera y novedosa lo que acaba cuatrocientos años más tarde: la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Información general*

Ockham-Bibliographie 1900-1990 (1992), ed. J. P. Beckmann, F. Meiner, Hamburg.

The Cambridge Companion to Ockham (1999), ed. P. V. Spade, CUP, Cambridge, 420 pp. (con bibliografía selecta, pp. 375-395).

2. *Fuentes y traducciones*

Guglielmi de Ockham (h. 1285- h. 1348) (1967-1988), *Opera Omnia Philosophica et Theologica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY, 17 vols. *in folio*.

Guillelmi de Ockham (1940 ss.), *Opera politica*, Typis Universitatis, Mancunii, 3 vols., reed. 1974 ss.; 4 vols., Oxford, 1997.

Guillelmi de Ockham (1952), *Breviloquium de principatu tyrannico*, ed. y estudio de R. Scholz, Stuttgart.

Guillermo de Ockham (1994), *Suma de Lógica*, trad. de A. Flórez Flórez, Norma, Bogotá/Barcelona/Buenos Aires.

Guillem d'Ockham (1980), *Breviloquium*. Introducción, traducción, cronología y notas de F. J. Fortuny, Laia, Barcelona.

Guillermo de Ockham (1985), *Los Sucesivos*. Intr., trad., y notas de F. J. Fortuny, Orbis, Barcelona.

Guillermo de Ockham (1992 ss.), *Obra política*, CEC, Madrid.

Guillermo de Ockham (1992), *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, trad. P. Rodríguez Santidrian, Tecnos, Madrid.

William of Ockham (1997), *Summa Logica*, trad. de M. J. Loux, A.J. Freddoso, y otros, Notre Dame University Press, Notre Dame, IN.

William of Ockham (1992), *A short discourse on the tyrannical government. Over things divine and human, but especially over the Empire, and those subject to the Empire, usurped by some who are called highest pontiffs*, trad. de A. S. Mac Grade y otros, CUP, Cambridge, 1992.

William of Ockham (1991), *Quodlibetal questions*, 2 vols., Yale University Press, New York/London.

William of Ockham, *Dialogus*, en *Auctores Britanici Medii Aevi*: http://britac3.britac.ac.uk/ockdial.html.

Guillaume d'Ockham (1988), *Somme de logique. Première partie*, trad. de J. Biard, Transeurope-repress, Mauvezin.
Ockham (1992), *Logica dei termini*, Rusconi, Milano.
Guglielmo di Ockham (1991), *Scritti filosofici*, Nardini, Fiesole.
Wilhelm von Ockham (1992), *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, trad. de una selección de textos de J. Miethke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

2. *Bibliografía secundaria*

2.1. *Selección de clásicos*

Guelluy, R. (1947), *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain/Paris.
Vignaux, P. (1948), *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal.
Baudry, L. (1949), *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris.
Baudry, L. (1958), *Lexique philosophique de Guilaume d'Ockham*, Paris.
Boehner, Ph. (1958), *Collectet Articles on Ockham*, New York.
Moody, E. A. (1935), *The Logic of William Ockham*, New York.
Andrés, T. de (1969), *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid.
Miethke, J. (1969), *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin.
Leff, G. (1975), *William of Ockham, the Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester.
Lagarde, G. de (1963), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, 5 vols., Paris.
Damiata, M. (1979), *Guglielmo di Ockham: povertà e potere*, 2 vols., Firenze.

2.2. *Selección de estudios recientes*

Bottin, F. (1982), *La scienza degli occamisti. La science tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini.
Goddu, A. (1984), *The physics of William of Ockham*, Brill, Leiden.
Adams, M. M. (1987), *William Ockham*, 2 vols., University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
Frepper, L. (1988), *The basis of morality according to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill.
Tachau, K. H. (1988), *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, Brill, Leiden.
Biard, J. (1989): *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Vrin, Paris.
Alféri, P. (1989), *Guillaume d'Ockham: le singulier*, Minuit, Paris.
R. Schoenberger y Vossenkuhl, V. (1990), *Die gegenwart Ockhams*, Weilheim.
Holopainen, T. M. (1991), *William Ockham's theory of the foundations of ethics*, Luther-Agricola-Society, Helsinki.

Panaccio, Cl. (1991), *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme contemporain*, Bellarmin/Vrin, Montréal/Paris.

Michon, C. (1994), *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris.

Kaufmann, M. (1994), *Begriffe, Sätze, Singe. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Brill, Leiden/New York/Köln.

Spade, P. V., *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. En Adobe PDF: http://pvspade.com/Logic

William of Ockham, 1285-1347. Commemorative issue (1988), The Franciscan Inst./St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY.

MARSILIO DE PADUA
Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA MEDIEVAL

Francisco Bertelloni

I. DE LAS *IDEAS* POLÍTICAS A LA *TEORÍA* POLÍTICA: TRADICIÓN E INNOVACIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL SIGLO XIII

El pensamiento político de la primera mitad del siglo XIII registra importantes novedades. Ellas se perciben en la aparición de nuevos temas y en el modo de tratarlos. Nuevos temas aparecen en textos emanados de la cancillería imperial de Federico II; ellos sostienen que el Imperio es independiente del Papado, que no recibe su autoridad de éste, sino directamente de Dios (*a deo culmen imperii obtinemus*), que no hay dependencia ni reducción de uno al otro y que no se superponen entre sí, sino que se complementan en la realización de funciones distintas (*se ad invicem complectuntur*) (Winckelmann, 1880, 324). En la segunda mitad del siglo también se percibe un nuevo modo de plantear los problemas. El género *specula principum* —de carácter más descriptivo que argumentativo— no desaparece, pero empieza a ser sustituido por textos cuya fuerza teórica eleva sensiblemente el nivel de la reflexión política. Esos nuevos temas y la nueva modalidad de su tratamiento no sólo dan cuenta de los primeros intentos de formular en términos teóricos la independencia entre los poderes temporal y espiritual; además ellos anuncian el tránsito desde las *ideas* a las *teorías* políticas. La renovación tuvo causas diversas: el ingreso en Europa de nuevos textos filosóficos, la lectura de la *Ética* y de la *Política* de Aristóteles, la consolidación institucional de la universidad y la irrupción de la teoría y la argumentación (Miethke, 1993, 67 ss.).

Occidente conoció los escritos de Aristóteles en etapas (Lohr, 1982). A comienzos del siglo VI ingresan algunos textos de la *Lógica* en traducción latina de Boecio. Entre 1120 y 1265 se conocen casi todas sus otras obras. La *Ética,* conocida aún parcialmente en el siglo XII, se completa en 1245. El ingreso del *corpus* aristotélico en el mundo latino culmina en 1265, cuando aparece la *Política* (Dod, 1982). Con excepción de otras obras que aparecieron después, la filosofía aristotélica logró instalarse totalmente en la cultura europea. Ella no sólo era más satisfactoria que la filosofía que durante siglos había conocido el mundo cristiano, sino que se presentaba como una enciclopedia que, dentro del mismo discurso teórico, trataba en forma racional todos los niveles y elementos de la realidad. Las consecuencias de su recepción fueron la reformulación de la concepción de la ciencia, de la naturaleza y de las relaciones del hombre consigo mismo (ética individual) y con los otros (*œconomica* y *politica*). En pocos años, plantear problemas filosóficos fue equivalente a plantearlos en perspectiva aristotélica. Aristóteles se transformó en *la* filosofía y el siglo XIII en una *aetas aristotelica.*

La confrontación de Aristóteles con las ideas teológico-filosóficas vigentes en el mundo cristiano provocó crisis (Van Steenberghen, 1966, 72 ss.). La más grave fue consecuencia de la introducción de su ética, que comprometía directamente el *fin último* del hombre y el modo de alcanzarlo. En *Ética nicomaquea* X, 8-10, 1178a 9 ss. Aristóteles hace consistir la felicidad humana en la actividad de la inteligencia. En la segunda mitad del siglo XIII se impuso en la Facultad de Artes de la Universidad de París una interpretación «ortodoxa» de la ética aristotélica que sostenía que la filosofía, como la entiende Aristóteles, es el instrumento por medio del cual el hombre puede alcanzar su fin último —*i.e.* la felicidad intelectual— y que ésta puede ser alcanzada ya en este mundo. Ello equivalía a afirmar que la actividad intelectual humana puede lograr su realización completa —consistente en satisfacer todas las posibilidades del intelecto— por medios *naturales.* Entre los maestros de la Facultad de Artes —los «artistas»— las ideas de la ética aristotélica se transformaron en paradigma de una vida intelectual orientada a la plena dedicación al conocimiento filosófico. A partir de ese momento, las discusiones acerca del verdadero fin último del hombre —si filosófico/natural o si teológico/sobrenatural— dominan las controversias (Bottin, 1989, 7-46).

La crisis se agudizó cuando los artistas aplicaron a la ética la *metodología de distinción rigurosa entre proposiciones filosóficas y teológicas*; ella consistía en llevar el razonamiento filosófico hasta sus últimas consecuencias, sin atender a sus repercusiones sobre las doc-

trinas teológicas que se expedían acerca de los mismos problemas éticos de los que se ocupaba la filosofía. Siguiendo a Aristóteles con extrema fidelidad, los aristotélicos ortodoxos sostuvieron que es *el mismo hombre el que construye su propia felicidad* mediante el ejercicio de *virtudes naturales* y que esa felicidad constituye un estado de la naturaleza humana *perfecto y completo*, *alcanzable ya en este mundo*. Así, mientras los teólogos afirmaban que la naturaleza humana caída y disminuida como consecuencia del pecado adánico (*natura lapsa*) necesita ser restaurada por medio de un auxilio sobrenatural, entre los artistas triunfa la doctrina que afirma que *lo propio del hombre es su intelecto, en cuya plena actualización, posible en este mundo mediante el cultivo de la filosofía, consiste la felicidad humana*. En una suerte de *via media* entre filósofos y teólogos, Tomás de Aquino combatió las posiciones naturalistas. Para Tomás existe en el hombre un deseo *natural* de felicidad que, sin embargo, no puede ser satisfecho *naturalmente* mediante los bienes de esta vida. Puesto que la naturaleza obraría en vano si ese deseo no fuera satisfecho, algo debe poder colmar perfectamente el humano deseo *natural* de felicidad: es la felicidad a la que llegamos en la vida futura, no por *medios naturales,* sino por medio de la gracia[1]. En síntesis: los artistas sostenían que el deseo natural de felicidad puede ser satisfecho *naturalmente* en esta vida; los teólogos, que la felicidad sólo se alcanza en la vida eterna por medio de la gracia; y Tomás, que el deseo *natural* de felicidad —que equivale a la total actualización del intelecto posible— sólo puede ser colmado *sobrenaturalmente.* También Dante participa más tarde en la discusión; cercano a los aristotélicos radicales, afirma que nuestro deseo natural de felicidad *llega a un cierto término ya en esta vida,* aunque sean pocos los que llegan a él (*Convivio*, IV, xiii). En la controversia, pues, se dirimía la definición del *fin último del hombre* y del ámbito de la realidad donde podía ser alcanzado.

La doctrina cultivada por los aristotélicos radicales tuvo otra consecuencia: puesto que es el filósofo el que cultiva el intelecto —que es lo mejor y más propio del hombre—, la felicidad alcanzada por el filósofo se convirtió en paradigma de la vida humana. La fórmula *libri Aristotelis non legantur* fue la expresión utilizada por la autoridad eclesiástica para oponerse a ese paradigma mediante la prohibi-

1. «Para alcanzar la felicidad humana, es decir, el último fin [del hombre], no es suficiente cualquier conocimiento intelectual, si no tiene lugar el [nuestro] conocimiento divino [*i.e.* de Dios], *que colma nuestro deseo natural* como su fin último. El último fin del hombre es, pues, el conocimiento de Dios mismo» (*ScG*, III, 25, 2066).

ción en la Universidad de la lectura de Aristóteles. Con todo, Aristóteles se imponía en el mundo universitario: en marzo de 1255 los estatutos la Facultad de Artes de la Universidad de París incluyen en el programa de estudios todas las obras de Aristóteles conocidas hasta ese momento. Las sucesivas prohibiciones de Aristóteles son el eco institucional de la confrontación entre la visión del mundo vigente durante siglos y las nuevas ideas que hacían de la vida filosófica el estereotipo de la vida humana; ellas deben ser entendidas como reacción frente a la recepción de Aristóteles por los artistas o *aristotélicos radicales*, el grupo de intelectuales acantonado en la Facultad de Artes[2]. La concepción que hacía del filósofo el modelo de vida humana completa ya en este mundo fue condenada por el obispo de París en marzo de 1277 en dos proposiciones: la 40, que ve en la filosofía la mejor actividad humana («no hay mejor condición de vida que la que consiste en dedicarse a la filosofía») y la 154 que identifica la óptima forma de saber con la del intelectual aristotélico («los filósofos son las únicas personas sabias de este mundo»)[3].

De estas confrontaciones resultaron las primeras reflexiones filosóficas acerca de la política. Los textos de teoría política que aparecen a partir de la segunda mitad del siglo XIII tienen su origen *en las discusiones éticas acerca del fin último del hombre* y sólo se entienden a partir de estas controversias. Estimulada por esa discusión, la teoría política comenzó a desarrollarse como reflexión acerca de la relación entre el problema ético de la determinación del fin último del hombre y el problema político de la competencia jurisdiccional del poder espiritual o temporal para conducir al hombre hacia ese último fin. La lucha teórica acerca de si el fin natural (filosófico/aristotélico) es el fin último, o si es más último el fin sobrenatural y por ello el fin natural está subordinado a él, fue teóricamente rica y al mismo tiempo violenta. Pues de la determinación del carácter más último de uno u otro fin dependía la posibilidad de fundamentar teóricamente la jurisdicción del poder natural/temporal o del espiritual como jurisdicción más última —y por ello superior— sobre los hombres.

Además, la *Ética* y la *Política* de Aristóteles aportaban un elemento cuya fuerza teórica sustituía lo que hasta entonces había actuado como fundamento de la vida de relación y de los vínculos de dominio de unos hombres sobre otros: mientras que según las teorías de go-

2. Sobre las prohibiciones de Aristóteles, cf. Bianchi, 1990.

3. Para la lista de las proposiciones condenadas en 1277 y un comentario sobre ellas, cf. Flasch, 1989. La proposición 40 en p. 137 y la 154 en p. 217. Para un estudio de conjunto, cf. Hissette.

bierno de fundamento teológico el *pecado* hacía de la *ecclesia* el ámbito en el que los hombres se reúnen en este mundo en búsqueda de su salvación —*i.e.* de su fin último— en el otro, para Aristóteles esas relaciones no tienen su origen en un dato de la historia de la salvación, sino en la politicidad, impulso *natural* que mueve a los hombres a reunirse en la *civitas* en búsqueda de su felicidad, *posible en este mundo*. Así, la *civitas* (*pólis*) aristotélica se erigía como sustitutivo de la *ecclesia*, *i.e.* como un nuevo ámbito de relaciones humanas que dejaban de ser pensadas como posibles dentro de una comunidad de origen sobrenatural. En lo sucesivo ellas serían colocadas en una comunidad *natural*.

Sin duda, el hecho de que la *Ética* y la *Política* fueran leídas y comentadas no significó, *eo ipso*, la automática generación de ideas políticas. Pero es un hecho que la lectura de Aristóteles contribuyó sensiblemente, junto con textos filosóficos de otros autores, al surgimiento de la nueva teoría política. Fue sobre todo la recepción de la idea aristotélica de la politicidad natural del hombre —interpretada de modo diferente según el caso— la que logró inaugurar un nuevo espacio para la teoría política. En lo sucesivo, ésta se constituye como *reflexión acerca de los fines naturales del hombre en comunidad y acerca de la determinación de los poderes con competencia para conducir al hombre a esos fines naturales*. La recepción de la idea de naturaleza como orden independiente, con fines propios y con leyes concebidas como medios para alcanzarlos, facilitó la tarea de sacar la política del ámbito de la *eclesiología*. La teoría política se desarrolló a partir de un planteo *ético* que buscaba soluciones teóricas a la conflictiva relación entre fines humanos últimos naturales y/o sobrenaturales. A partir de la segunda mitad del siglo XIII el núcleo de cada una de las posiciones teórico-políticas constituye una definida toma de posición que procura resolver esa tensión. Esas posiciones constituyen respuestas concretas frente al camino que debía tomar la *politica* en lo que se había convertido en una difícil relación entre naturaleza y gracia, *philosophia* y *theologia*.

Dentro de este contexto, insoslayable en la reconstrucción de los antecedentes teóricos de las ideas políticas de la baja Edad Media, aparecieron una serie de tratados de teoría política. El *De regno* de Tomás de Aquino fue el primero. Estos textos inauguran una tradición en la literatura política caracterizada como un *dualismo de poderes*. El dualismo asumió formas diferentes: subordinación indirecta del poder temporal al espiritual (Tomás), subordinación directa a través de la reducción del poder temporal al espiritual (Egidio Romano), independencia relativa (Juan de París) o independencia absoluta

(Dante). Aunque en diversos grados y con distintos matices, en todos los casos se reiteraba el modelo teórico de *dos poderes coactivos*. Ello equivalía a la afirmación de dos soberanías. En el *DP*[4] Marsilio de Padua rompe con la tradición dualista, afirma que la soberanía es una, que ella no se divide y que ella reside en el pueblo.

II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Marsilio, hijo de un notario perteneciente a una familia de la burguesía de Padua, nació en 1280. Estudió artes (filosofía), derecho y medicina. Fue rector de la Universidad de París entre 1312 y 1313. Luego de una estadía en el norte de Italia entre 1315 y 1320, vuelve a París. Allí ejerce la medicina y conoce a dos aristotélicos famosos, Pedro de Abano y Juan de Jandún. Es posible que la relación con este último haya favorecido la redacción en París del *DP*, concluido en junio de 1324. Con todo, la autoría del tratado sólo debe atribuirse a Marsilio (Gewirth, 1948).

Todos los tratados de Marsilio son un ejemplo emblemático del modo como el pensamiento político medieval se definió bajo la simultánea influencia de circunstancias teóricas y también históricas. El trasfondo histórico del *DP* puede ser retrotraído hacia 1312, año de coronación como emperador en Roma de Enrique VII de Luxemburgo, quien muere en 1313 y a quien Dante en 1316 dedica la *Monarchia*. Poco después de la muerte de Enrique, dos pretendientes al trono, Luis de Baviera y Federico de Habsburgo, comienzan a disputarse la sucesión. En 1314, los príncipes electores alemanes eligen emperador en Fráncfort a Luis de Baviera. Ese mismo día es elegido Federico de Habsburgo con anuencia del papa. Después de algunos años de encuentros militares los dos «emperadores» se someten a la decisión del papa Juan XXII, quien demoró en expedirse. En 1322 Luis de Baviera —Ludovicus *Barbarus* lo llamaba el papa— derrota en Mühldorf a Federico de Habsburgo. Juan XXII lo exhorta a abandonar sus pretensiones imperiales bajo amenaza de excomunión: según Juan, para convertirse en emperador es necesario el consentimiento papal; según Luis, la fuente del poder imperial era la voluntad de la mayoría de los príncipes electores. El papa excomulga

4. La sigla *DP* significa *Defensor Pacis*, cito parte (*dictio*), capítulo y parágrafo según la edición de C. W. Previté-Orton, 1928. Las traducciones castellanas de los pasajes citados del DP han sido tomadas de la versión de L. Martínez Gómez, en algunos casos seleccionados o adaptados con mis propias modificaciones.

a Luis en 1324. Éste reacciona en Sachsenhausen con un documento que afirma tres puntos: 1) niega al papa facultades de intervenir en la elección del emperador y le atribuye arbitrariedad por no aceptar la decisión de los electores; 2) bajo influencia franciscana acusa de hereje al papa por negar la doctrina de la pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles («Juan, que se autodenomina papa, es un hereje, pues condenó la verdadera doctrina según la cual Cristo y los apóstoles fueron pobres y carecieron de todo tipo de propiedad terrena»); 3) afirma que el concilio es el representante de la Iglesia y le atribuye la facultad de examinar la herejía del papa y de deponerlo.

A Luis de Baviera no le bastaba con ser elegido emperador por los príncipes. Además quería ser coronado en Roma. En 1327 marcha desde Alemania hasta Roma pasando por Trento, Milán y Pisa. En enero de 1328 es coronado en San Pedro. En mayo nombra papa a un franciscano con el nombre de Nicolás V. En 1324, en París, Marsilio había publicado anónimamente el *DP*. Cuando se identificó al autor, debió refugiarse en la corte itinerante de Luis que bajaba hacia Roma. De hecho, el *DP* delata una ligera carga ideológica, pues constituye una legitimación de las aspiraciones políticas de Luis, a quien Marsilio dedica el tratado.

III. CARACTERÍSTICAS, ESTRUCTURA Y OBJETIVOS DEL *DEFENSOR PACIS*

La argumentación del *DP* presenta tres características. En primer lugar entiende el conocimiento como un acceso sistemático y gradual a las causas de los fenómenos. Marsilio lee causalmente los fenómenos políticos, interpreta las relaciones entre ellos como relaciones de causalidad y avanza discursivamente desde un momento conceptual al siguiente sólo cuando la causa que explica cada uno de los momentos del discurso ha sido teóricamente aferrada; pues los hombres poseen conocimiento acerca de algo sólo «cuando conocen sus primeras causas y primeros principios» (I, iii, 2). En segundo lugar, mientras para Aristóteles la argumentación de la filosofía moral, es decir, de la ética y la política se mueve sólo en el ámbito de la probabilidad, para Marsilio, en cambio, la política es una ciencia racional, construida en muchos casos sobre principios de la filosofía natural aristotélica y, por ende, con una marcada tendencia a deducir conclusiones y consecuencias de modo necesario y apodíctico. En tercer lugar, el *DP* está estructurado en tres partes o *dictiones*: mientras la *dictio I* expone una teoría política construida exclusivamente con la razón natural, en cambio

la *dictio II* utiliza argumentos de la verdad revelada para confirmar con ellos las tesis de la *dictio I* y destruir la eclesiología papal. La *dictio III* presenta, como conclusión (*conclusiones quasdam*), un elenco de proposiciones que resume el contenido del tratado.

Sobre el fin del tratado Marsilio justifica su título: se llama *DP* porque trata de las causas «por las que se conserva y se da existencia a la paz civil [...] y [...] aquéllas por las cuales la opuesta contienda nace [...] y se suprime» (III, iii). Su objetivo es restaurar la paz, pues ella es condición de posibilidad de la plena realización del hombre. Esa paz se ha perdido a causa de las conflictivas relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Marsilio localiza ese conflicto en el desorden consecuente a las pretensiones de supremacía que una de las partes de la ciudad, el sacerdocio, tiene sobre las otras partes. De allí que las partes de la ciudad deban ser reordenadas. El *DP* es un extenso discurso argumentativo que incluye numerosos momentos conceptuales ligados entre sí mediante fuertes vínculos teóricos; con todo, la exposición del contenido de la *dictio I* puede ser sintetizada fundamentalmente en seis temas: identificación de las causas de la pérdida de la paz (IV); origen y causa de la *civitas* (V); las partes de la *civitas* (VI); el sacerdocio y la parte judicial (VII); teoría de la ley como precepto coactivo (VIII); la parte gobernante como causa de las otras partes de la ciudad (IX).

IV. LAS CAUSAS DE LA PÉRDIDA DE LA PAZ

El *DP* comienza con un elogio de la paz; ella es condición de posibilidad del logro de la buena vida, *i.e.* de la vida lograda y plenamente humana: el *bene vivere*. Pero dado que los contrarios son causa de efectos contrarios, la discordia aparece como la causa de los peores males que impiden a los hombres alcanzar ese *bene vivere*. A la vez, condición y causa de la paz es la recta *dispositio* u orden entre las partes de la comunidad civil. Orden, paz, *bene vivere*; no hay paz sin orden, no hay *bene vivere* sin paz. Para presentar el contrario de la paz, *i.e.* la discordia, Marsilio toma un símil del mundo natural y compara el cuerpo político con el *organismo animal*: la paz y la discordia son para la comunidad civil lo que la salud y la enfermedad son para el organismo animal: «*como la enfermedad en el viviente*, así se manifiesta ser la depravación del régimen civil» (I, i, 3). Esta comparación del orden de la ciudad con la salud del organismo animal lo muestra tributario de una tradición que entendió la teoría política en términos organológicos. Así como en el caso del viviente el orden

entre sus partes se llama salud, así también, para preservar la salud del cuerpo social, es necesario un orden entre las partes de ese cuerpo que conduzca a la paz. La ausencia de orden impide que cada una de las partes del organismo social pueda realizar su propia operación y se relacione con las otras de manera adecuada.

Presupuesto de la argumentación es la identificación y remoción de las causas que introducen desorden en lo que debe ser la recta *dispositio* de la comunidad civil e impiden que en ella reine la paz. Aunque Aristóteles mencionó en la *Politica* todas las causas de discordia, Marsilio identifica *una* causa que Aristóteles no pudo conocer. Se trata de una *opinio perversa*, «tomada de un hecho admirable, acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior» (I, i, 3). La «causa suprema» es Dios; el «hecho admirable» es la encarnación divina en su Hijo; y la *opinio perversa* es una teoría, erróneamente derivada de ese hecho admirable, que consiste en derivar del sacerdocio instituido por Cristo una autoridad o un poder que excede su carácter puramente sacramental y espiritual. Pues Cristo instituyó a los apóstoles como «maestros de esta ley y ministros de los sacramentos [...] confiriéndoles [...] la autoridad [...] que los fieles cristianos llaman sacerdotal» (I, xix, 5). Pero además de esta autoridad, existe de hecho otra que implica primacía: «la preeminencia de uno sobre otros para dirigirlos en el templo y asegurar la debida realización del culto divino y el orden y distribución de algunos bienes temporales que se han establecido para el uso de los dichos ministros» (*ibid.*). Esta preeminencia no es de institución divina, sino originada en la «voluntad y parecer de los hombres». Ella «fue dada a los sacerdotes *por concesión humana* a fin de evitar el escándalo cuando su número se hubo multiplicado» (I, xix, 6). A pesar del origen humano de esta preeminencia, los obispos de la sede romana han utilizado la llamada *potestas clavium* testimoniada en Mt 16, 19 para alterar la naturaleza sólo sacramental de tal autoridad, incluir en ella la preeminencia y atribuirle también un carácter coactivo. Más aún, ellos pretenden que de la autoridad de origen divino resulta una preeminencia no sólo sobre los restantes sacerdotes, sino también sobre los príncipes seculares:

> De la prerrogativa, pues, que este discípulo apóstol de Cristo pareció tener sobre los otros [...] algunos obispos de la sede apostólica o episcopal romana [...] afirman estar, en función de la autoridad total de jurisdicción, sobre todos los demás obispos y presbíteros del mundo; y los más recientes de ellos, [afirman estar] no sólo sobre aquéllos [obispos y presbíteros], sino sobre todos los príncipes, comunidades y personas particulares (I, xix, 8).

Marsilio identifica la causa de la discordia u *opinio perversa* con una doctrina que lleva el nombre de *plenitudo potestatis*, plenitud de poder o «jurisdicción coactiva universal» sobre todo el orbe (I, xix, 9). Ella «es la causa singular [...] de la [...] discordia» (I, xix,12) y equivale a una usurpación que la parte sacerdotal hace de las funciones de la parte gubernativa de la ciudad.

V. ORIGEN Y CAUSA DE LA *CIVITAS*

Para mostrar que esa usurpación es una pretensión que carece de legítimimidad dentro de su *civitas* Marsilio presenta en la *dictio I* una reformulación de las relaciones entre el poder temporal y el eclesiástico a partir de una teoría de las partes de la *civitas* en la que el sacerdocio es sólo una *pars inter partes*. Comienza explicando el origen de la *civitas* con una reconstrucción histórico-genética del proceso de formación de vínculos comunitarios: «desde lo imperfecto progresaron los hombres a las comunidades perfectas». Ese proceso imita los procesos naturales: «el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de lo menos perfecto a lo más perfecto» (I, iii, 2). Esos vínculos comienzan en la familia, pasan por la aldea y culminan en la comunidad perfecta que, a diferencia de las anteriores, muestra una marcada distinción interna de sus partes:

> La primera de [...] las uniones [...] fue la del varón y la hembra [...]; de ésta se propagaron los hombres que primero llenaron una casa; a partir de ella se hicieron luego más amplias reuniones [...] cuya pluralidad se llamó aldea [...]; aquellas comunidades primitivas no tuvieron tal distinción [...] de las partes componentes ni el conjunto de las artes [...] necesarias para vivir, cuantos después se fueron encontrando progresivamente en las comunidades perfectas. Pues alguna vez fue el mismo hombre gobernante y agricultor o pastor [...] como Abraham (I, iii, 3-4).

Marsilio, pues, explica en tres pasos la aparición de la *civitas*: *a*) fiel a Aristóteles, presenta un proceso de avance histórico-genético de los vínculos humanos desde la casa hacia la *civitas*; *b*) tipifica las comunidades imperfectas mediante su indistinción de partes y funciones; *c*) pone de manifiesto la diferenciación de partes en la comunidad perfecta, cuya naturaleza consiste en que, en ella, cada parte una cumple una función específica. Pero limita notablemente su fidelidad a Aristóteles, pues se apoya más en una lectura *genético-fisicista* que ontológica del naturalismo aristotélico. Así, mientras desde una perspectiva genética afirma que «el orden de la naturaleza [...] es de

lo menos [...] a lo más perfecto» (I, iii, 2), para explicar el tránsito de las comunidades prepolíticas hasta la *civitas* no recurre al principio aristotélico «el hombre es político por naturaleza», sino a la experiencia, al arte y a la razón:

> Crecidas éstas [comunidades prepolíticas] con el tiempo creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para vivir y bien vivir, descubierto por la razón y la experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad (I, iii, 5).

Marsilio vincula estrechamente el nacimiento de la *civitas* al perfeccionamiento de la experiencia y a la irrupción de la racionalidad, y no —como lo hace Aristóteles— a una propiedad de la naturaleza humana —la politicidad— que implica una prioridad lógico-ontológica de la *civitas* respecto de las comunidades precedentes. Con ello se diluye la naturalidad «ontológica» de la *civitas* y sólo susbsiste naturalidad en el proceso histórico-genético, como resultado del cual aumenta la experiencia humana que evidencia la necesidad de que un acto racional instituya la ciudad. Ese acto equivale a la disposición de lo que es necesario para llegar al «bien vivir». La irrupción de la razón y la experiencia, pues, introduce una clara modificación en el naturalismo aristotélico que sólo subsiste en el proceso histórico-genético de formación de vínculos comunitarios que avanza de lo menos a lo más perfecto llegando hasta la *civitas*. Naturalismo, pues, ya no significa que la *civitas* (o la politicidad humana) goza de anterioridad ontológica, sino que la *civitas* es descubierta por al experiencia como necesaria para satisfacer la vida suficiente del hombre y, por ese motivo, es instituida por la razón. Hasta aquí Marsilio no ha dado entrada a vínculos de subordinación entre los hombres, sino que se ha limitado a dar cuenta de la *civitas* como vida comunitaria, resultante de la exigencia de satisfacer necesidades humanas.

VI. TEORÍA DE LAS PARTES DE LA *CIVITAS*

Mediante fuertes vínculos teórico-conceptuales el *DP* articula el problema del *bene vivere* con el de la recuperación de la paz y éste con la *teoría de las partes ordenadas de la ciudad*: el orden evita la discordia entre sus partes restituyendo su función específica a cada una y creando el ámbito adecuado para el logro del *bene vivere*: el *bene*

vivere resulta de la paz, ésta del orden entre las partes de la ciudad y éste de la correcta *dispositio* de las partes de la ciudad. El objetivo de la recuperación de la *civitas* como conjunto ordenado de partes es la neutralización de la discordia y la restauración de la paz; y el objetivo de la paz es alcanzar la causa final de la *civitas*: el *bene vivere*. La teoría de la partes de la *civitas* debe mostrar que la condición para lograr el *bene vivere* es una ciudad donde cada parte cumple su función y donde la interacción entre partes bien dispuestas es el equivalente de un organismo sano.

Marsilio hace suya la distinción aristotélica entre el simple «vivir» y el «vivir bien», que se corresponden respectivamente con la vida de los organismos animales y la vida humana. La afirmación de que la comunidad civil persiste para «vivir bien» significa que ella persiste para dotar al hombre de lo necesario para su plena realización en todas sus dimensiones; de allí la mención de las artes liberales, cuyo cultivo constituye la culminación de la vida propiamente humana:

> Y lo que dice Aristóteles, *creada para vivir y persistiendo para bien vivir*, significa la causa final perfecta de la [ciudad], porque los que viven civilmente no solamente viven, lo que hacen las bestias y los esclavos, sino que viven bien, se dedican en efecto a las actividades liberales, como son las de las facultades del alma, tanto de la práctica como de la especulativa (I, iv,1).

Marsilio comienza a exponer su teoría de las partes de la ciudad esclareciendo el significado de la expresión *bene vivere*. Pues si bien esa expresión es clara en Aristóteles, con la irrupción del cristianismo ella ya no coincide con el significado aristotélico. ¿Qué significa, pues, el *bene vivere* —que es causa final de la ciudad— o su equivalente, la *sufficientia vitae* (I, iv, 2)? Marsilio distingue dos formas de entender el *bene vivere*: «el vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal [...], otro eterno». A ello agrega que acerca de la felicidad o bien vivir eternos podemos hablar, pero su existencia nunca ha podido ser racionalmente probada: el «segundo modo de vivir [...] el eterno, no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos» (I, iv, 3). Sólo de la felicidad terrena puede ocuparse científicamente la teoría política.

Para alcanzar la felicidad de este mundo los filósofos, por medio de la razón, «llegaron a la conclusión de la *necesidad* de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse» (*ibid.*). La referencia a la *necesidad* de la comunidad civil como conclusión alcanzada por la razón de los filósofos sugiere, en primer lugar, una clara toma de distancia respecto del *bene vivere* eterno; en segundo

lugar, que existe una relación racional *necesaria* entre la existencia de la *civitas* y la felicidad en este mundo (*bene vivere huius vitae*); y en tercer lugar, define el status epistemológico del instrumento que utiliza Marsilio para alcanzar el *bene vivere* como momento conceptual del tratado: ese instrumento es la *scientia civilis*, a la que entiende como conocimiento racional por las causas y de las causas que permiten acceder al *bene vivere* como causa final de la *civitas*.

Al momento de transitar desde la ciudad y su causa final hacia sus partes Marsilio recurre al principio de autopreservación, con lo cual parece completar su limitado naturalismo aristotélico con una suerte de realismo de origen ciceroniano[5]. Pues después de referirse al instinto gregario que lleva al hombre a reunirse con otros, interpreta ese instinto como una *tendencia a superar los riesgos de la propia destrucción*:

> Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones, como que se corrompe continuamente algo de su sustancia, y además por el hecho de nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños mencionados (*ibid.*).

Las artes acuden en auxilio de las falencias propias del carácter originariamente indigente de la naturaleza humana. Cada arte se corresponde con cada una de las partes de la ciudad y constituye una suerte de respuesta de la razón ante las deficiencias naturales. Por ello la ciudad, resultado de la necesidad humana de autopreservación, es un conglomerado de diferentes artes realizadas por diversas partes: «no pudiendo ser ejercitadas [las artes] sino por mucha gente [...] convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes» (*ibid.*). La existencia de diversas partes de la ciudad se fundamenta, pues, en la necesidad de satisfacer múltiples necesidades que una sola parte no puede satisfacer:

> Porque siendo necesarias a los que quieren vivir suficientemente diversas cosas que no pueden procurarse por hombres de un solo orden u oficio, convino que hubiese diversos órdenes u oficios de hombres en esa comunidad, ejercitando y procurando esas tales cosas de las que los hombres necesitan para su vida suficiente. Y estos diversos órdenes u oficios no son otra cosa que la pluralidad y división de las partes componentes de la ciudad (I, iv, 5).

5. Cicerón, *De Officiis*, I, 4. Sin embargo cf. tambien Aristóteles, *De partibus animalium*, IV, 10, 687 a25.

Marsilio comienza el despliegue de su teoría de las partes de la ciudad con una tipología de su objeto de investigación; ésta no trata las causas naturales de la vida humana, sino del arte, que es la aplicación de la razón a la vida natural del hombre:

> [El] Vivir, pues, del hombre del primer modo [...], el terrestre, a veces se toma por el ser de los vivientes como en el 2do *De anima*: *vivir es el ser para los vivientes*. De este modo, la vida no es otra cosa que el alma. Y a veces se toma el vivir por el acto o pasión del alma o de la vida [...] Y aún cuando el vivir de cualquiera de los dos modos dichos [*i.e.* del hombre y de los animales] dependa de las causas naturales, no es [...] el propósito presente su consideración [...] *Nuestra investigación* [...] *es de esas mismas causas según que reciben su perfección del arte y la razón* (I, v, 2)[6].

Marsilio insiste aquí en su afirmación de que su teoría política aspira a ser una ciencia que avanza hacia el conocimiento científico y racional de causas; en este caso concreto, de las causas naturales de la vida humana que, al ser perfeccionadas por el arte y la razón, dan lugar a las distintas partes o artes de la ciudad. La razón constituye el intermediario entre la vida humana *natural* («acto o pasión del alma o de la vida») y la ciudad como comunidad perfecta o conjunto de artes resultantes del perfeccionamiento de esas causas naturales por «el arte y la razón». Precisamente, porque las partes de la ciudad son resultado de la razón, pueden ser conocidas racionalmente por la *scientia civilis*.

Ahora bien, para lograr el *bene vivere*, que es la causa final de la ciudad resultante de diversas artes racionales, es necesario que sean moderados ciertos actos y pasiones del hombre:

> Si el hombre ha de vivir y ha de vivir bien, es necesario que sus accciones sean bien hechas, y no sólo sus acciones, sino también sus pasiones y sentimientos; bien, es decir, con un atemperamiento conveniente (I, v, 3).

Por ello, para poder llegar a esa causa final es necesario que los actos y pasiones sean moderados por causas *racionales*:

> Y como de la naturaleza no recibimos de modo perfecto lo que regula ese atemperamiento, necesario fue al hombre formarse, más allá de las causas naturales, otras por su razón con las que tiene cumplimiento la eficiencia y la conservación de sus acciones y pasiones en el cuerpo y en el alma. Y éstos son los géneros de obras y de operaciones emanadas de las facultades y artes, tanto prácticas como especulativas (*ibid.*).

6. El destacado en el texto es mío.

Puesto que el conjunto ordenado de las partes de la ciudad constituye la condición del logro del *bene vivere*, el *DP* entiende la teoría de las partes de la ciudad como teoría de las condiciones necesarias para alcanzar su causa final: el *bene vivere* o vida suficiente en este mundo. El capítulo iv expone esa teoría «en general» y, por ello, de modo menos fundamentado que en el capítulo v; en éste desarrolla en cambio una sólida *teoría de los actos humanos* a partir de los que deriva conceptualmente cada parte. En favor de la brevedad y a efectos de llegar con fluidez a las partes más importantes —el sacerdocio y la parte judicial— expondré conjuntamente el contenido de ambos capítulos que desarrollan la teoría de las partes como teoría de artes que moderan las acciones y pasiones humanas.

Cuando las acciones y pasiones humanas son efecto de causas naturales, *sin intervención de nuestro conocimiento*, nos encontramos frente a actos nutritivos que exigen ser moderados por medio de la agricultura y la industria de los alimentos; ello da origen a la existencia de los *agricultores* (I, v, 5). Cuando las acciones y pasiones son efecto de causas externas a nosotros (por ejemplo, frío, calor), estamos en presencia de actos que deben ser moderados por medio de la mecánica (vestido, zapatos); ello da origen a los *artesanos* (I, v, 6). Además «la comunidad necesita algunos fondos de emergencia, repuestos y depósitos guardados de algunas cosas comunes, unas para tiempos de paz, otras para tiempos de guerra»; ello da origen a la parte *económica* (I, iv, 4).

VII. LA PARTE JUDICIAL Y EL SACERDOCIO

Sin embargo, sucede también que las acciones y pasiones son causadas *con intervención de nuestro conocimiento* y nuestra voluntad. En este caso dan lugar a actos inmanentes (pensamientos, deseos e inclinaciones) y a actos transitivos «que pueden derivar en bien, en mal o en daño de alguien distinto a quien los realiza» (I, v, 7). Mientras el sacerdocio modera a ambos en vistas al *bene vivere* en la vida eterna, la parte judicial modera sólo los actos transitivos en relación con el *bene vivere* en este mundo. Sacerdocio y parte judicial (o gobernante) son las dos partes más importantes del tratado.

El sacerdocio fue instituido por Dios para lograr «la moderación de los actos humanos imperados por el conocimiento y por el apetito, tanto de los inmanentes como de los trascendentes, según que por ellos el género humano se orienta al óptimo modo de vivir que es el del mundo futuro» (I, vi, 1); su finalidad «es la enseñanza [...] de lo que según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para

conseguir la eterna salvación» (I, vi, 8). La introducción del sacerdocio en la teoría política marsiliana presenta uno de los problemas teóricos más interesantes y de más difícil resolución teórica del *DP*. Pues el sacerdocio que Marsilio incluye en su *civitas* no es el mismo que el de los filósofos, sino el sacerdocio verdadero, *i.e.* el *cristiano*. De allí que su *civitas* no sea laica, sino cristiana, un conjunto de cristianos que llama *communitas fidelium*. Mientras el sacerdocio pagano goza de una racionalidad originada en su inclusión por los filósofos en el discurso acerca de la *civitas,* el sacerdocio cristiano, en cambio, instituido por Dios en vistas a la felicidad en la vida futura (*bene vivere vitae aeternae*), es verdadero sólo por revelación. Marsilio quiere integrar el sacerdocio cristiano dentro de lo que él pretende que sea una teoría científica y racional de la *civitas* (I, iv, 3), pero sin reincidir en el problema en que, por lo menos desde Tomás de Aquino, habían caído los autores que habían considerado el sacerdocio dentro del discurso político. Pues hasta Marsilio el sacerdocio había formado parte de la teoría política, con la dificultad implícita en el reconocimiento a aquél de una dignidad mayor que la del poder temporal en virtud de los fines más elevados o más últimos a que el sacerdocio puede conducir a los hombres. Ello le otorgaba automáticamente la facultad de dirimir las situaciones de conflicto, lo que equivalía, en última instancia, a reconocer al poder espiritual la jurisdicción última sobre los hombres con la consiguiente pérdida de la independencia del poder civil (Quillet, 1970, 63).

La estrategia de Marsilio para superar ese problema se articula en dos pasos. En el primero distingue en el sacerdocio un *estado* y una *potestas*: el *estado* es de origen sobrenatural, instituido por Dios en el alma de cada sacerdote con fines sólo espirituales; de allí su carencia de todo carácter coactivo (I, vii, 3; xix, 5); la *potestas*, en cambio, de origen humano, es instituida a efectos de la mejor organización interna de la Iglesia. En el segundo paso, como se verá más abajo, Marsilio atribuye la *potestas coactiva* a una parte de la ciudad que no es el sacerdocio, sino la parte gobernante, de la cual, en última instancia, proviene toda preeminencia de un hombre sobre otros.

También la introducción de la parte judicial se justifica dentro del programa de reconstrucción de las condiciones para lograr el *bene vivere*. Una de esas condiciones es que exista una parte que modere los actos de los hombres que afectan a los otros hombres: son los actos transitivos o transeúntes que pueden derivar «en bien o en mal o en daño de alguien distinto de quien los realiza». Para moderar esos actos «se estableció [...] una parte [...] por la cual se corrigen los excesos de esos actos y son reducidos a la equidad y proporción» (I,

v, 7). Es la parte judicial. Marsilio ya se había referido a ella en el capítulo iv, cuando mencionó la necesidad de que una parte —el guardián o ejecutor de la ley o parte judicial— se ocupe de ejecutar la norma de justicia que pone fin a los disensos:

> Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas [...] que de no ser reguladas por las normas de la justicia, vendrían a generar luchas [...] entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor (I, iv, 4).

La aparición de la parte judicial en el sistema marsiliano sugiere una interesante distinción entre sociedad y política. En efecto, obsérvese que las partes mencionadas hasta aquí constituyen un conglomerado de artes que forman una sociedad; la introducción de la parte judicial, en cambio, introduce una fuerte solución de continuidad respecto de las otras partes, pues ella parece actuar como momento de tránsito desde la *sociedad* como conjunto de partes relacionadas horizontalmente entre sí hacia la *ciudad* como organismo en la que la autoridad de un «guardián o ejecutor» se impone verticalmente sobre los otros. Si bien es verdad que para Marsilio la autoridad política es equivalente al ejercicio de un vínculo de subordinación entre ciudadanos iguales, con todo ella sugiere un deslizamiento desde la *sociedad* como pluralidad horizontal de partes[7] a la *política* como institución vertical de la autoridad.

VIII. LA LEY COMO PRECEPTO COACTIVO

Marsilio dedica particular atención a la parte de la ciudad que regula los actos transeúntes o transitivos. Si esta parte no existiera, los excesos y disensos que tienen lugar en las relaciones entre los hombres atentarían contra la integridad del cuerpo social. Por ello, la ciudad podría prescindir de las otras partes, pero no de ésta (I, xv, 6). Para regular estos actos transitivos con una regla de justicia existe la parte judicial, que es la *pars principans*, la parte principal de la ciudad (I, xv, 5-7). A ella corresponde «regular *según ley* los actos políticos y civiles de los hombres» (I, x, 2). Sin embargo, desde la perpectiva de la organización interna del tratado la parte judicial no sólo es máximamente relevante a causa de ese tránsito. Además, a partir de su función —regular según la ley— Marsilio puede avanzar hacia el análisis de la ley en sí

7. Cf. *supra*, apartado V *in fine*.

misma: «porque el gobierno ha de regular los actos humanos civiles [...] según la regla que ha de ser forma del gobernante en cuanto tal, hay que investigar esta regla [...] cuál es y para qué es» (I, x, 1). Ahora expondrá su teoría acerca de la naturaleza y la causa de la ley.

Cuando se refiere a la naturaleza de la ley Marsilio lo hace teniendo en cuenta sus dos dimensiones; ambas aparecen con claridad en su definición de ley: «una ordenación sobre lo justo y lo conveniente y sus opuestos, según la prudencia política, provista de fuerza coactiva, es decir sobre cuya observancia se da un precepto que cada cual ha de cumplir». Como fácilmente se percibe en su definición, Marsilio incluye en ella, en primer lugar, una dimensión material, *i.e.* los aspectos que la tradición clásica y medieval había identificado con el contenido objetivo de justicia de la ley; se trata de la ley en cuanto ella debe atender al bien de todos, *i.e.* de la ley considerada «en sí misma, en cuanto por ella se muestra solamente lo que es justo o injusto, útil o nocivo». Pero al mismo tiempo también la define recurriendo a su dimensión formal, *i.e.* su coercitividad, la cual, según sus propias palabras, expresa el sentido *propísimo* de ley: «otra manera de considerarla es cuando para su observancia se da un precepto coactivo con pena o premio en este mundo [...] y considerada de este modo se dice y es ley *propísimamente*» (I, x, 4). La coercitividad es, pues, indispensable, *conditio sine qua non* de la ley. Aunque aún permanece —y seguramente permanecerá— abierta la discusión acerca del mayor peso otorgado por Marsilio a una u otra dimensión de la ley[8], no debe pasarse por alto que su consideración de la dimensión «positiva» de la ley lo revela nuevamente como un innovador. A partir de él, la ley ya no es ley sólo por su carácter eudemonológico y promotor de la virtud, esto es, por su contenido bueno o malo, justo o injusto; ahora la ley es ley también por una formalidad, *su carácter de precepto coactivo*.

Pero Marsilio también innova cuando se refiere a la *causa de la ley*. Aquí comienza a insinuarse otro gran tema del *DP*: la teoría *del legislador humano*. El ingreso en su argumentación de la figura del *legislator humanus* da lugar al ingreso secuencial de una serie de figuras que completan el sistema político del tratado y provocan su desenlace teórico. Objetivo de esta teoría de la causa de la ley es arrancar al sacerdocio su *potestas coactiva* trasladándola al pueblo que, como depositario de la *potestas coactiva*, *i.e.* del poder político, se transforma en el supremo legislador. La ley es ley porque tiene su origen en la voluntad de un legislador que la sanciona convirtiéndola en obli-

8. Las distintas posiciones y la presentación de ambos aspectos de la ley en Castello Dubra, 1997.

gante. Ese origen es el pueblo o *legislator humanus*, equivalente a la *universitas civium* o a su mejor parte, la *valentior pars*:

> [...] el legislador o la causa eficiente [...] de la ley es el pueblo, o sea la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él (*valentior pars*), por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos (I, xii, 3).

El pueblo o la totalidad de los ciudadanos asume en el *DP* un carácter claramente legislativo. Por esa razón esa totalidad, única a la que corresponde carácter coercitivo, es llamada *legislator humanus*. Más allá de las resonancias modernas que pueda evocar la identificación del pueblo con el *legislator* e independientemente de la posibilidad de colocar a Marsilio como uno de los primeros teóricos de la soberanía popular, sus ideas siguen diferenciándose de Aristóteles. A diferencia de éste, la *universitas civium* o *legislator humanus* es para Marsilio un conjunto de cristianos autogobernados por su propia voluntad, lo que sin duda sugiere en la teoría de la *civitas* marsiliana la presencia del elemento del *consenso* en las decisiones que emanan de él. El consenso, sin embargo, no agota todo el contenido que Marsilio atribuye al *legislator humanus*. El pueblo legislador es la causa de las «mejores leyes» (I, xii, 5), pero no sólo en virtud de una decisión puramente voluntaria, sino porque esa *universitas civium* es la que posee el mejor conocimiento que es necesario para sancionar las mejores leyes (I, xiii, 3). Ambos aspectos, el voluntario y el intelectual confluyen en la correcta inteligencia de la teoría de la naturaleza de la ley a que hemos referido en este mismo parágrafo.

IX. LA PARTE GOBERNANTE COMO CAUSA DE LAS OTRAS PARTES DE LA CIUDAD

Hasta ahora sabemos que la parte judicial o gobernante se deriva, como las otras partes, de determinado tipo de actos que muestran su necesidad; pero no sabemos todavía cómo esta parte es instituida. Del mismo modo como la ley tiene su causa en la *universitas civium*, ésta es también la causa eficiente de la parte gobernante, a la que instituye. La identificación del pueblo (*universitas civium*) con la causa de la ley entendida como precepto coactivo transforma al pueblo no sólo en legislador, sino también en una instancia quasi gubernativa. El *legislator humanus* es la instancia fundante de los dos elementos constitutivos que determinan la existencia y la unidad de la comunidad política: la ley y el gobierno.

A la vez la parte gobernante es causa de las otras partes de la *civitas*, incluso del sacerdocio (I, xv, 10). Por medio de la *pars principans* o gobernante el *legislator humanus* designa los oficios en la *civitas*, conserva su ejercicio y garantiza las correctas relaciones entre ellos: eso es la paz. Todo elemento o toda otra parte que impida el ejercicio de esas funciones del *legislator humanus* como *pars principans* debe ser removido porque es causa de discordia. A través de la parte gobernante la totalidad de los ciudadanos o *universitas civium* congregada en la ciudad marsiliana se da a sí misma su propia ley y, por ende, su propio orden a través de la institución de las distintas partes de la ciudad. La figura del legislador humano, la *universitas civium* o su *valentior pars*, es, pues, la instancia fundante de los dos elementos constitutivos que determinan la existencia y la unidad de la comunidad política: la ley y el gobierno. En ella se concentra la *iuris-dictio* y lo que para Marsilio es quasi equivalente, la *gubernatio*.

X. LA ECLESIOLOGÍA EN LA *DICTIO II*

La *dictio II* es casi tres veces más extensa que la *dictio I*. En ella Marsilio se propone confirmar las tesis ya demostradas en la *dictio I*, pero ahora no se apoya en argumentos filosóficos (*humanum ingenium*), sino que el propósito fundamental de la *dictio II* es demostrar, mediante argumentos ofrecidos por la verdad revelada (*testimonia veritatis in aeternum fundata*), que el sacerdocio carece de autoridad coactiva y que, en cuanto parte de la *communitas civilis*, está subordinado gobernante temporal, única autoridad coactiva dentro de la ciudad. El mismo hecho de que sus argumentos esten tomados de la revelación hace que la *dictio II* abandone el estilo filosófico y racional del discurso de la *dictio I* para introducir lo que podría llamarse la *eclesiología* del *DP*. De todos modos, el carácter histórico y sobre todo teológico de la *dictio II* de ninguna manera disminuye la fuerza teórica de las argumentaciones que Marsilio desarrolla para exponer su propia concepción de la *ecclesia*. Es aquí donde ejerce su crítica interna al pensamiento teocrático procediendo a una revisión de sus mismos argumentos e invirtiendo sus interpretaciones. Así, al tiempo que desmonta la eclesiología teocrática, avanza en la propuesta de una eclesiología sustitutiva de la del papado, aunque inspirada en su propia interpretación del texto bíblico. Ella puede sintetizarse en cuatro momentos: la tipología de la naturaleza del sacerdocio; la naturaleza comunitaria —*i.e.* no jerárquica— de la Iglesia; el problema de la pobreza evangélica; y el gobierno de la Iglesia.

Marsilio comienza a desplegar su argumentación tomando como punto de partida la institución por Cristo del sacramento de orden que es transmitido por los apóstoles a sus sucesores; en virtud de ese sacramento, el sacerdocio, que es una de las partes de la ciudad, ejerce funciones solamente espirituales, cuyo objetivo es preparar a los fieles en este mundo para alcanzar la bienaventuranza en el otro. Por ello el poder sacerdotal de atar y desatar no es coercitivo. De la afirmación según la cual el sacramento de orden no otorga ningún tipo de primacía a un sacerdote sobre otro hombre, sacerdote o laico, Marsilio pasa a la definición de la naturaleza de la Iglesia. Ésta no es una institución jerárquica, sino una *comunidad* de fieles que comprende tanto a clérigos como a laicos. Todo ejercicio de funciones sacerdotales que impliquen superioridad de un sacerdote sobre otro es ajena a su función exclusivamente espiritual y sólo puede depender de la voluntad del legislador humano. Más aún, los sacerdotes carecen de poder para castigar a los pecadores; sólo la ley civil, cuando es aplicada por quien detenta del poder coercitivo, puede castigar ciertos pecados, como las herejías y los cismas. Marsilio argumenta también en favor de la pobreza absoluta de Cristo y los apóstoles. La pobreza absoluta, según el ejemplo de la vida del mismo Cristo y de los apóstoles, consiste en la renuncia individual y común al derecho de propiedad y de dominio sobre bienes. De allí que la posesión dentro de la Iglesia de cualquier propiedad sea radicalmente contrario al ideal de vida evangélica. Por último, Marsilio avanza hacia el gobierno de la Iglesia. Ésta puede establecerse como institución humana mediante el concilio general representativo de todos los cristianos. Aunque todos los fieles tienen el derecho a participar del concilio general convocado por el *supremus legislator fidelis*, es mejor que cada comunidad, región o provincia de la cristiandad delegue autoridad en el respectivo *legislator* para que éste, como representante de aquéllas, delibere y legisle sobre la doctrina cristiana y la liturgia. El *legislator* da carácter legal a las decisiones del concilio general en cuestiones de fe, decisiones que deberán ser aceptadas inclusive por los sacerdotes.

XI. LAS REPERCUSIONES DEL *DEFENSOR PACIS* Y EL SURGIMIENTO DE LAS OTRAS OBRAS DE MARSILIO

El *DP* tuvo una primer circulación, muy limitada en el ámbito de la universidad parisina. Su posterior difusión, su repercusión en la curia pontificia de Aviñón y las eventuales represalias a causa de su contenido antipapal fueron los motivos que provocaron la huída de Mar-

silio, junto con Juan de Jandún, a la corte de Luis de Baviera en Munich en 1326. De hecho, el tratado fue condenado en 1327 por la bula *Licet iuxta doctrinam* de Juan XXII. En ella el papa menciona cinco tesis del *DP* vinculadas sobre todo a la *dictio II* más que a la *dictio I*: todos los bienes de la Iglesia están sometidos al control del emperador; Cristo no instituyó ningún jefe o autoridad en la Iglesia; corresponde al emperador corregir o destituir al papa; todos los sacerdotes, el papa incluido, poseen igual autoridad; ni el papa ni la Iglesia tienen poder coercitivo, salvo que reciban ese poder del emperador. Esta condena papal, centrada más sobre las tesis eclesiológicas que en las filosófico-políticas, marcó y anticipó la orientación que tendría la repercusión del *DP*, cuya fortuna en los primeros siglos después de su aparición estuvo, precisamente, mucho más ligada a su propuesta eclesiológica que a sus tesis de teoría política propiamente dicha (Piaia, 1977).

Luis fue coronado emperador de los romanos en Roma en 1328. Entre sus primeras medidas se cuenta la sustitución del papa Juan XXII por el franciscano Nicolás V. Juan de Jandún fue designado obispo de Ferrara y Marsilio asesor en asuntos espirituales. Sin embargo, el sueño imperial de Luis duró muy poco: su inferioridad militar frente a los ejércitos papales le obligaron a emprender la huída de Roma hacia Munich, donde instaló su corte. Allí se produjo una interesante concentración de algunas de las figuras intelectuales más relevantes de la época, entre otros el mismo Marsilio, el ex general de los franciscanos Miguel de Cesena y el franciscano Guillermo de Ockham quien, acusado de herejía, había huido de la curia de Aviñón junto con Miguel de Cesena para refugiarse en la corte imperial de Luis.

El encuentro de Marsilio con Ockham provoca la redacción de su tratado titulado *Defensor Minor*. En efecto, en su *Dialogus* (1340) Ockham había expresado disensos con la tesis de Marsilio que negaban todo poder jurisdiccional al papa. En 1341 Marsilio publica su *Defensor Minor* para responder a las críticas de Ockham (Dolcini, 1988). Años después Luis solicitaba al papa Benedicto XII la anulación del matrimonio de la condesa austríaca Margarita Maultasch, para que ello posibilitara el matrimonio de la condesa con el hijo de Luis. La negativa del papa movió a Luis a solicitar a Ockham y a Marsilio la redacción de un tratado sobre el problema, del que resultó hacia 1341/2 el *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Por último, antes de su muerte a principios de 1343, Marsilio escribe el *Tractatus de translatione imperii,* texto escrito contra el tratado homónimo de Landolfo Colonna, en el que Marsi-

lio intenta destruir con argumentos exclusivamente históricos la interpretación curialista que sostenía que la legitimidad de la *translatio imperii* no reside en la *auctoritas* del Imperio sino en la del Papado.

XII. CONCLUSIÓN

Marsilio logra su doble objetivo de recuperar el orden de la ciudad y de recrear las condiciones para el logro de la felicidad humana en este mundo a través de (1) su teoría de las partes de la ciudad, (2) la definición de ley como un precepto coactivo, (3) la transferencia de la *potestas iurisdictionis* a la *universitas civium* y (4) la transformación del pueblo en causa eficiente de la ley y de la parte gobernante. Con ello arranca la *potestas coactiva* y la función gubernativa a quien hasta ese momento había pretendido ejercerla: el sacerdocio. En la medida en que el sacerdocio queda subordinado a la voluntad de la *universitas civium*, el sacerdocio no sólo pierde las facultades jurisdiccionales, sino que además pierde su caracter preminente, pues es considerado como una parte más entre las distintas partes de la *civitas*. La utilización de la idea del organismo natural de Aristóteles y la correcta organización entre sus partes le permite recolocar al sacerdocio como parte entre partes, redifinir la soberanía y el poder como uno e indivisibles (I, xvii) y neutralizar los riesgos de conflicto entre ambos poderes.

La teoría marsiliana de la ley pone de manifiesto algunos aspectos que colocan a Marsilio como una clara solución de continuidad entre la tradición medieval e inauguran un nuevo modo, más moderno, de pensar la política. En primer lugar, su introducción de la figura del pueblo como *legislator humanus* no hace otra cosa que crear una contrafigura cuya evidente función es actuar como contrateoría de la teoría papal que secularmente había identificado al sacerdocio y al papa con la autoridad legislativa. En segundo lugar, cuando hace del pueblo el origen de la ley e implícitamente desplaza al Papado de esa función, procede a efectuar una explícita desacreditación de la tradición iniciada en Platón que desplazaba al pueblo —al que Platón descalifica en la *República* porque vive dominado por las pasiones— y colocaba a un individuo sobre otros, sea el papa o el rey filósofo; ahora en cambio es ese pueblo, *i.e.* la totalidad de los ciudadanos, la instancia a la que la teoría política atribuye la *iurisdictio*; se trata de la mayoría que «no es mala ni privada de discernimiento [...] porque todos o los más son de buen juicio y razón» (I, xiii, 3). Estas inversiones constituyen, en tercer lugar, una histórica revolución copernicana en la teoría política. Quizá sea Marsilio el primer protago-

nista activo de la sustitución de la teoría descendente del poder (*descending thesis*) —que coloca el origen del poder político en la cúspide de la pirámide política— por la teoría ascendente (*ascending thesis*) que coloca el poder político en su base (Ullmann, 1961, 235 s.).

La originalidad del pensamiento político de Marsilio es múltiple. Dos aspectos, por último, no pueden dejar de ser subrayados. En primer lugar ha sido el primer teórico cristiano medieval de la política que ha procurado encontrar una solución a los conflictos entre los poderes espiritual y temporal a través de la reconducción del poder coactivo del poder espiritual hacia el poder temporal, escapando con ello a los problemas implícitos en la solución dualista. En otros términos, Marsilio ha resuelto su teoría política en un intento de recuperar la unidad de la soberanía. Y en segundo lugar, después de una larga tradición de escritos medievales que, bajo la apariencia de la teoría política, solamente habían llegado a formular una teoría acerca de las relaciones entre el poder espiritual y temporal, el *DP* es el primer tratado político que esboza una teoría acerca de la *civitas*, *i.e.* del Estado, entendida como el único ámbito posible de realización plena de la felicidad humana. En efecto, en última instancia, Marsilio define y resuelve el conflicto entre los poderes interponiendo una teoría de la *civitas* entre los dos protagonistas de un conflicto que, hasta entonces, era en apariencia irresoluble. La teoría marsiliana de la *civitas* cumple así la función de instancia teórica mediadora y muestra que uno de los dos poderes conflictivos, el sacerdocio, era sólo una parte de la *civitas* que había pretendido actuar como todo.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes y traducciones*

Marsilius von Padua (1932), *Defensor pacis*, ed. de R. Scholz, Hannover.
Previté-Orton, C. W. (ed.) (1928), *The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge.
Marsile de Padoue (1979), *Oeuvres mineures. Defensor minor. De translatione Imperii.* Texto fijado, trad. y notas de C. Jeudy y J. Quillet, Paris.
Marsilio de Padua (1988), *El defensor de la paz.* Trad. L. Martínez Gómez, Madrid.

2. *Estudios bibliográficos*

Miethke, J. (1993), «Literatur über Marsilius von Padua [1958-1992]»: *Bulletin de philosophie médiévale* (S.I.E.P.M), *35*, 150-165.
Dolcini, C., (1995), *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari, 88-112.

3. *Estudios críticos*

Battaglia, F. (1928), *Marsilio de Padova e la filosofia politica nel medioevo*, Firenze.
Bianchi, L. (1990), *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione ell'aristotelismo scolastico*, Bergamo.
Bottin, F. (1989), *Boezio di Dacia, Giacomo da Pistoi: Ricerca della Felicitá e piaceri dell'intelletto*, Firenze.
Castello Dubra, J. A. (1997), «Finalismo y formalismo en el concepto marsiliano de ley: la ley y el legislador humano en el *Defensor Pacis*»: *Patristica et Mediaevalia, XVIII*, 81-96.
Coleman, J. (1983), «Medieval Discussions of Property, Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua»: *History of Political Thought, 4*, 209-228.
Damiata, M. (1983), *Plenitudo potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova*. Firenze.
De Lagarde, G., (1970[3]), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* III: *Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris.
Di Vona, P. (1974), *I principi del* Defensor pacis, Napoli.
Dod, B. G. (1982), «Aristoteles latinus», en Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 45-79.
Dolcini, C. (1988), «Marsilio contro Ockham. Intorno ad una recente edizione del Defensor Minor», en Dolcini, C., *Crisi di potere ed ecclesiologia in crisi*, Bologna, 269-289.
Flasch, K. (1989), *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz.
Gewirth A. (1979), «Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua»: *Medioevo, 5*, 23-48.
Gewirth, A. (1948), «John of Jandun and the Defensor Pacis»: *Speculum, 23*, 267-272.
Gewirth, A. (1951), *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* II: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York.
Grignaschi, M. (1955), «Le rôle de l'aristotélisme dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue»: *Rev. Hist. Phil. relig., 35*, 301-340.
Grignaschi, M. (1958), «Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun»: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 70*, 425-496.
Grignaschi, M. (1979-1980), «L'ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento?»: *Medioevo, 5-6*, 201-222.
Grignaschi, M. (1983), «Indagine sui passi del "commento" suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico», en Dolcini, C. (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna, 273-312.
Hissette, R. (1277), *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris.
Lewis, E. (1963), «The "Positivism" of Marsiglio of Padua»: *Speculum, 38*, 541-82.

Löffelberger, M. (1992), *Marsilius von Padua. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im* Defensor Pacis, Berlin.
Lohr, Ch. A. (1982), «The Medieval Interpretation of Aristotle», en Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 80-98.
Miethke, J. (1993), *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. de F. Bertelloni, Buenos Aires.
Nederman, C. J. (1995), *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor pacis, London.
Piaia, G. (1985), «Averroïsme politique, anatomie d'un mythe historiographique», en Zimmermann, A. (ed.), *Orientalische Kultur und europäische Mittelalter*, Berlin-New York, 288-300.
Piaia, G. (1976), «Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova»: *Medioevo, 2*, 366-377.
Pincin, M. (1967), *Marsilio*, Torino.
Quillet, J. (1970), *La philosophie politique de Marsile de Padoue,* Paris.
Rubinstein, N. (1965), «Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time», en Hale, J. R., Highfield, J. R. L., y Smalley, B., (eds.), *Europe in the Later Middle Ages*, London, 44-75.
Scholz, R. (1937), «Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins»: *Historische Zeitschrift, 156*, 88-103.
Segall, H. (1959), *Der* Defensor pacis *des Marsilius von Padua*, Wiesbaden.
Sternberger, D. (1981), *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua.* Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 8, Wiesbaden.
Struve, T. (1980), «Die Rolle des Gesetzes im *Defensor pacis* des Marsilius von Padua»: *Medioevo, 6*, 353-378.
Stürner, W. (1979), «Die Geschellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua», en Zimmermann, A. (ed.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin, 162-178.
Ullmann, W. (1961), *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. de G. Soriano, Madrid.
Van Steenberghen, F. (1966), *La philosophie au XIIIe. siècle,* Louvain-Paris.
Winckelmann, E. (1880), *Acta imperii inedite saeculi XIII et XIV* I, Innsbruck.

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL DUALISMO POLÍTICO

José Antônio de C. R. de Souza

Las obras polémicas de Guillermo de Ockham[1] (1285-*ca.* 1347/1349) pueden organizarse en dos grupos. El primero comprende, por una parte, los tratados relacionados directamente con la disputa acerca de la pobreza evangélico-franciscana[2] entre los frailes menores disidentes refugiados en Múnich —liderados por el ex general de la orden, Miguel de Cesena (1270-1342) (cf. Souza, 1988; Dolcini, 1977)— y el papa Juan XXII (1316-1334); por la otra, están los tratados referidos a las demás herejías profesadas en sermones por este papa en lo referente a la visión beatífica (1329-1332) e implícitamente apoyados por su sucesor inmediato, Benedicto XII (1334-1342).

Al respecto debe recordarse que la doctrina acerca de la pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles —tal como gran parte de los minoritas de la época entendía la propia pobreza franciscana, definida en

1. Sobre la trayectoria del *Venerabilis Inceptor*, remitimos a Souza, 1982, 5-35.

2. Son los siguientes: *Opus nonaginta dierum*, c. 1-6, ed. J. G. Sikes y H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera Politica* I, Mancunii University Press, Manchester, 1974², 292-368; c. 7-124, ed. J. G. Sikes, R. F. Bennet y H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera Politica* II, Mancunii University Press, Manchester, 1963, 375-858; *Epistola ad Fratres Minores,* ed. H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera Politica* III, Mancunii University Press, Manchester, 1956, 6-17; *Tractatus Contra Iohannem,* ed. H. S. Offler, *ibid.*, 29-156; *Tractatus contra Benedictum, ibid.*, 165-322; *Compendium errorum Ioannis papae*, ed. H. S. Offler, *William Ockham Opera Politica* IV, OUP, Oxford, 1997, 14-77; *Dialogus I*, ed. M. Goldast, en *Monarchia Sancti Romani Imperii* II, Francofordiae, 1614, 398-739; *De dogmatibus Iohannis XXII,* o *Dialogus II,* ed. M. Goldast, in *Monarchia Sancti Romani Imperii* II, Francofordiae, 1614, 740-770, textos éstos que están siendo editados en Internet, bajo la responsabilidad de J. Kilkulen, G. Knysh y John Scott en el sitio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html.

las encíclicas sancionadas por el capítulo de Perugia (1322)— había generado una grave contienda entre ellos y el papa Juan XXII. Esa contienda culminó en un cisma (1329) liderado por el referido Miguel de Cesena, quien con otros compañeros, incluido el propio Ockham, se refugió en Múnich en la corte del emperador Luis IV (1314-1347). Cuando estos frailes refutaron especialmente el contenido de las dos bulas del citado pontífice, la *Quia Quorundam*[3] (10/11/1324) y la *Quia vir reprobus*[4] (16/11/1329), no sólo se vieron obligados a tratar aquel asunto principal, sino que también debieron analizar la amplitud del poder papal incursionando en la esfera de lo político.

El motivo de ello fue que en la última bula mencionada, Juan XXII había sostenido que Jesucristo, en cuanto segunda persona de la Trinidad, fue desde siempre rey y señor de todo y de todos los bienes materiales que hay en el universo, puesto que en esa condición su realeza y señorío son atemporales y, en cuanto hombre, desde su concepción fue adquiriendo de a poco y sucesivamente ciertos bienes materiales y no podía renunciar a su realeza y dominio sobre los mismos y nunca lo hizo, puesto que si lo hubiese hecho habría contrariado la voluntad y la disposición eterna del Padre. Por eso él ejerció ese señorío conforme a las circunstancias de momento y lugar. En verdad, él fue pobre por haber renunciado a gozar de los derechos y bienes materiales que tal situación le debía proporcionar, habiendo obrado como si fuese un gran monarca de una poderosa nación que, habiéndose ausentado de su reino y dominios, retornó de incógnito y vino a ser acogido y sustentado en su propia corte como un mendigo[5].

Es obvio que esta opinión destruía el fundamento principal de la pobreza franciscana apoyada en la pobreza absoluta de Cristo y sus apóstoles como ideal religioso de perfección en virtud del cual los Menores habían renunciado a los derechos de propiedad y dominio en común y en particular sobre los bienes materiales de que disponían, habiendo transferido tales derechos a la Iglesia, y conservado sólo su uso, conforme estaba definido en su *Regla* y había sido aclarado en numerosas definiciones pontificias[6], bajo la forma de bulas, incorporadas en los códigos de derecho canónico.

3. Cf. *Bullarium Franciscanum* V, ed. C. Eubel, Roma, 1898, 271-280.
4. Cf. *Bullarium Franciscanum* V, 408-449.
5. Cf. *Quia vir reprobus, ibid.*, 443-444.
6. Cf., por ejemplo, la *Quo elongati* (1230) de Gregorio IX (1227-1241), en *Bullarium Franciscanum* I, ed. C. Eubel, Romae, 1898, 68-70; la *Exiit qui seminat* (1279), sancionada por Nicolás III (1277-1280), *ibid.* III, 404-416, y la *Exivi de Paradiso,* promulgada por Clemente V (1305-1314) el 6 de mayo de 1312, durante el concilio ecuménico de Vienne, *ibid.* V, 80-86.

Además, poco antes del mencionado capítulo de Perugia, Juan XXII había declarado que era propio de su competencia reformar las decisiones de sus antecesores[7]; y poco tiempo después, ante la reacción de los Menores, el papa decretó que ellos pasaban a ser propietarios de los bienes de cuyo uso disponían[8] y, después de un año, condenó como herética la citada doctrina de pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles[9].

Además de ello, aquella referida opinión de Juan XXII, como si fuese un corolario natural, trataba implícitamente de legitimar la inconmensurable riqueza y poder temporales que poseía la Iglesia e incluso ampliarlos aún más, si las circunstancias lo permitiesen, en lo que concierne a las relaciones de poder entre el Sumo Pontífice y el Emperador y los Reyes.

De hecho, en aquel momento, el juego efectivo de las relaciones de poder entre las principales naciones europeas, con vista no sólo al liderazgo de la cristiandad, sino también a un expansionismo político-económico, puso subrepticiamente en campos opuestos a Francia y sus principales aliados, Arles, Anjou y Nápoles —territorios éstos en manos de los Anjou, primos de los Capeto-Valois, apoyados por los papas de Aviñón— y Alemania, feudalizada y dividida entre los Habsburgos (de Austria) y los Wittelsbach (de Baviera) y sus respectivos partidarios, y algunas repúblicas del norte de Italia. Inicialmente la expresión máxima de ese conflicto entre el Imperio y el Papado tuvo lugar en Alemania y en Italia (1314-1330), porque Juan XXII, haciendo el juego a la monarquía francesa, decidió no confirmar a ninguno de los dos candidatos electos emperadores en la elección de 1314, Luis de Wittelsbach y Federico de Habsburgo, afirmando que era su derecho no hacerlo especialmente porque la elección estaba viciada de errores en cuanto a los requisitos formales. Un poco más tarde estos conflictos ganarían proporciones mucho mayores con la deflagración de la Guerra de los cien años.

Este escenario que acabamos de describir sintéticamente fue la oportunidad para que Ockham escribiese un segundo conjunto de obras polémicas que, según su tenor principal, debe ser calificado como textos políticos, en los que el *Venerabilis Inceptor* se dedicó particularmente a cuestiones de este tipo, cuyo tema principal es el de

7. Cf. *Quia nonnunquam* (26 de marzo de 1322), en *Bullarium Franciscanum* V, 224-225.
8. Cf. *Ad conditorem canonum* (8 de diciembre de 1322), en *Bullarium Franciscanum* V, 233-246.
9. Cf. *Cum inter nonnullos* (12 de noviembre de 1323), en *Bullarium Franciscanum* V, 256-259.

las relaciones de poder entre el Sumo Pontífice y el Emperador, o sea, acerca de las respectivas y propias esferas de competencia y actuación de cada uno de ellos.

Este segundo conjunto de textos puede igualmente subdividirse en dos grupos. Por un lado, los escritos de ocasión o panfletos políticos como alguien los consideró (cf. Miethke, 1999, 105, 110): el *Libro Sexto del tratado contra Benedicto* (*ca.* 1337-1338), el *¿Puede un príncipe, cuando lo requieren las necesidades bélicas, recibir bienes de las iglesias, incluso contra la voluntad del papa?*[10] (*ca.* 1338-1339), el *Breviloquio sobre el principado tiránico*[11] (*ca.* 1340-1341), cuyos *Libros II, III, IV* y *V* son estrictamente dependientes y correlativos a la 1ª *Quaestio* de las *Octo Quaestiones, La consulta sobre una cuestión matrimonial* (*ca.* 1341-1342), el *Sobre el poder de los emperadores y los papas*[12] (ca. 1347) y el *De electione Caroli*[13] (*ca.* 1347-1349). Si en estos textos, como sus títulos indican, se discuten cuestiones específicas abordadas de manera vehemente y apasionada, que tal vez hayan inducido a algunos de sus lectores y estudiosos a cometer errores de interpretación sobre el comportamiento de Ockham —lo que no es el caso tratar ahora—, sin embargo ellos no dejan de resumir algunas de las tesis fundamentales del pensamiento político de su autor. Por otra parte, es innegable que en el *Breviloquio* encontramos otras tantas tesis fundamentales de la teoría política de Ockham, tales como el origen de la propiedad privada y del poder político, la precedencia histórica del Imperio romano sobre el Papado, del cual el Imperio romano cristiano es el legítimo heredero en la Edad Media y lo mismo se puede decir respecto del *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*, en lo concerniente justamente a los poderes que el Sumo Pontífice posee y a la manera como debe ejercerlos.

El otro grupo comprende el *Dialogus III*[14] (*ca.* 1338) subdividido en dos tratados, el *De potestate papae et cleri* y el *De iuribus romani*

10. Cf. traducción, introducción y notas, J. A. de Souza, en *Coleção Pensamento Franciscano* II. *Guilherme de Ockham Obras Políticas,* USF/EDIPUCRS, Porto Alegre, 1999, respectivamente pp. 25-71; pp. 79-141.

11. Cf. introducción conjunta con J. A. de Souza, trad. y notas, L. A. de Boni, Vozes, Petrópolis, 1988, 27-194.

12. Cf. trad., intr. y notas de J. A. de Souza, en *Coleção Pensamento Franciscano* II, cit., respectivamente pp. 150-162; pp. 170-254.

13. Cf. H. S. Offler, *William Ockham Opera Politica* IV, OUP, Oxford, 1997, *Introduction,* 447-463; texto, 464-486.

14. Cf. ed. M. Goldast, in *Monarchia Sancti Romani Imperii* II, Francofordiae, 1614, 771-976; la paginación es inexacta: véase la reciente edición electrónica en Internet, a cargo de J. Kilkulen, G. Knysh y John Scott, en el sitio: www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html.

imperii, y el *Octo Quaestiones*[15], los cuales contienen, especialmente el primero, todo el pensamiento político del *Venerabilis Inceptor* presentado conforme al modelo común de los textos académicos de la época, a saber, a partir de cuestiones y respuestas acerca de temas correlacionados, analizados bajo todos los ángulos posibles, con argumentos a favor y en contra, y al final, la *solutio* para cada problema propuesto y la refutación de los argumentos presentados en contra. Ockham ahí expuso y defendió sus tesis, ya sea en forma diluida y progresiva en las obras citadas, ya sea en las argumentaciones más amplias y detalladas, como lo señalaran algunos especialistas[16].

El examen del mencionado tema central presente en este segundo conjunto de escritos ockhamistas revela dos facetas del franciscano inglés. Una de ellas, tal vez la más acentuada, la del apasionado polemista y acérrimo crítico de la *plenitudo potestatis* pontificia formulada por los ideólogos de la hierocracia[17]. Ockham desarmó meti-

15. Ed. H. S. Offler, en *Guillelmi de Ockham Opera Politica* I, Mancunii University Press, Manchester, 1974², 15-267.

16. Cf. H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera Politica* I. *Introduction, Octo Quaestiones,* MUP, Manchester, 1974², 13: «By considering the relative weights of the arguments adduced for and against particular opinions and by comparison of these opinions with those supported or attacked by Ockham in those of his other polemical writings in which he did reveal his standpoint it is possible to identify with tolerable certainty what his opinion about each of the eight questions was»; L. Baudry, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* I, Vrin, Paris, 1950, 221; P. Boehner, «Ockham's Political Ideas», en *Collected Articles,* New York, 1958, 447.

17. Los autores más relevantes de este grupo son Ptolomeo de Lucca, OP (1236-1326/1327), eximio historiador y canonista, autor de la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii,* escrita alrededor de 1280, ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui, MGH,* Hannoverae, 1909; Enrique de Cremona y su *De potestate papae* (1301), ed., R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen,* Stuttgart, 1903, 459-471; Egidio Romano, OSA, y su *Sobre el poder eclesiástico* (*ca.* 1301), ed. en portugués por L. A. de Boni–Cléa Goldman, Vozes, Petrópolis, 1989; Agustín Triunfo y su *Summa de potestate papae*, escrita entre 1328-1332; Hervé de Nédelec, O.P., y su *De potestate papae* (1329-1330). Una de las tesis más caras a estos autores, por ejemplo, se refiere a la unidad política *Societas Christiana* y a su poder de gobierno en las manos del papa. Sobre esto, cf. Santiago de Viterbo, OSA, y su tratado *De regimine Christiano* (*ca.* 1302), II, cap. 7, ed. H. X. Arquillière, pp. 236-238; II, cap. 8, pp. 268-269; II, cap. 10, pp. 288-289, y siguiendo a este autor Álvaro Pelayo, OM (*ca.* 1270-1349), primero en el opúsculo *Sobre el poder de la Iglesia* (*ca.* 1328-1330), ed. en portugués por J. A. de Souza: *Temas de Filosofía Medieval, Leopoldianum* 48 (1990), 220-231, y el estudio precedente sobre el texto, en las páginas 197-216, y un poco más tarde, en el *Estado y llanto de la Iglesia* (*ca.* 1332-1340), libro I, art. 40, ed. bilingüe de M. Pinto de Meneses, vol. I, pp. 504-517, INIC, Lisboa, 1988; *ibid.,* libro I, arts. 51-54, vol. II, ed. cit., pp. 307-423, INIC, Lisboa, 1990. Francisco de Meyronnes, O. Min., y su *Quaestio de Subjectione*, ed. J. A. de Souza, en L. A. de Boni (org.), *Lógica*

culosamente todos los argumentos teológicos, de índole teológica, jurídico-canónicos y políticos en que se fundamenta dicha posición.

Su otra faceta, menos perceptible y aún no completamente descubierta, ya que a mi entender no se dispone de una edición crítica del *Dialogus,* es la del pensador que se presenta metódicamente como defensor de una *via media* entre quienes profesan posiciones extremas: por un lado, los ya mencionados hierócratas y, por otro, los regalistas, cuyo exponente más destacado es Marsilio de Padua (1280-1342), su colega de exilio en Múnich, autor del *Defensor de la paz*[18] y de otros tratados menores, para quien, por ejemplo, Jesucristo no habría atribuido ningún poder jurisdiccional, excepto el sacramental, a Pedro y a los demás apóstoles, y en las personas de ellos a sus sucesores, el romano pontífice y los obispos, ni tampoco habría concedido el primado a Pedro, es decir, éste y los demás apóstoles estarían en el mismo pie de igualdad[19]; sosteniendo además que el concilio general es infalible en materia de fe y de moral y que está jurisdiccionalmente por encima del papa[20], y que en todos los aspectos la Iglesia está subordinada al Estado[21]. Por el contrario, Ockham también explicita y defiende la doctrina según la cual, además de los poderes inherentes al sacramento del orden, relacionados con el ámbito espiritual y con el gobierno de la Iglesia, ellos poseen otros poderes que, en determinadas circunstancias, les conceden el derecho a interferir *ocasionalmente* en el ámbito secular o político. Y sostiene además que Pedro y su sucesor, el papa, poseen y ejercen el primado en la esfera espiritual. Estos puntos y los ya mencionados son algunos de los componentes de la teoría política de Ockham.

Con todo, para comprenderla bien hay que tener además presente lo siguiente:

1. Ockham se expresa siempre como teólogo, fraile menor y pastor de almas, y en esa condición propuso que esas personas son las

e Linguagem na Idade Média, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995, 163-196. Hay que tener presente además las bulas *Ausculta Fili* (5 de diciembre de 1301) y *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302) de Bonifacio VIII (1294-1303), cuyas traducciones al portugués se encuentran en J. A. de Souza y J. Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort),* EDIPUCRS, Porto Alegre, 1997, 184-186 y 202-204.

18. Cf. datos biográficos e introducción a la obra, J. A. de Souza, F. Bertelloni y G. Piaia, trad. portuguesa y notas de J. A. de Souza, Vozes, Petrópolis, 1997.

19. Cf. ed. cit., II, IV-VII, 231-294.

20. Cf. *Ibid.*, II, XV-XXI, 407-504.

21. Cf. *Ibid.*, I, XV-XVII, 152-189.

debidamente aptas y preparadas para analizar e interpretar correctamente los textos de las Escrituras que fundamentan los poderes que los ministros eclesiásticos recibieran de Nuestro Señor[22], y al hacer esto optó concientemente por la exégesis literal[23], ya que consideraba tal sentido como el único que podía histórica y efectivamente corroborar ese dato y otros contenidos en la Revelación sobre ese asunto. Los demás significados simbólicos utilizados indiscriminadamente en la interpretación de las Escrituras[24], tanto por ciertos teólogos como por otros defensores de la hierocracia, entre ellos los canonistas, habían sido el recurso principal y erróneo que les posibilitó atribuir un poder hiperbólico e ilimitado al papa. Además, estaba convencido de que tenía el deber moral de anunciar a todos, clérigos y laicos, lo que consideraba era la verdad, denunciando sus distorsiones. En fin de cuentas, ¿no era ésta la misión principal del teólogo y la finalidad de su predicación oral o escrita?[25]. Considero que desde esta perspectiva hay que revisar e interpretar las denuncias constantes, con su incisiva vehemencia, de los *Prólogos* y de los propios textos del *Breviloquio* y del *Sobre el poder de los emperadores y de los papas.*

2. Ockham, paralelamente, echó mano de todos los recursos que la lógica le podía ofrecer, al disecar conceptos, premisas y razonamientos presentados por los adversarios en favor de sus tesis, buscando en ellos los diversos tipos de sofismas, y al construir su propia teoría política supo articular los datos presentados por la Revelación y por otras fuentes con los proporcionados por la experiencia humana acumulada a través del tempo y, además, valorizó la luz natural de la razón y la libertad de la voluntad, como capacidades naturales de los seres humanos gracias a las cuales, *post lapsum originalem,* son

22. Cf. *Breviloquio,* I, ed. cit., c. VII, 37.

23. Cf. F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa* I, 2.ª ed., 205-206: «Na terminologia medieval emprega-se muitas vezes a palavra história como sinónimo de letra, traduzindo neste caso o sentido verbal ou literal da Escritura [...] raiz e fundamento da exegese bíblica, o primeiro degrau ou o primeiro plano a procurar e esquadrinhar para a consecução do conhecimento desejado e da Verdade».

24. Silveira, 1995, 46: «O figurado abrangia três tipos: alegórico...alegoria termo que designa outra coisa diferente da insinuada, [...] tropológico (ou moral [...] do grego "tropos", costume) [...] e anagógico (relativo ao além) [...] do grego "anagogé" o levantar-se para o alto», esto es, el significado místico, el más espiritual de todos ellos.

25. Cf. Pedro Cantor (1130-1197), *Verbum abbreviatum* (*ca.* 1187), en PL 205: 23-270. En esta obra, su autor, docente en París, señala que un teólogo se debe ejercitar en tres actividades, *legere, disputare* y *praedicare,* acción ésta comparada al techo de un edificio puesto que protege a los fieles no sólo contra las vicisitudes de mundo y los ayuda a separarse de los vicios porque se enteran de la verdad que deben conocer, sino también a cultivar las virtudes para avanzar *in via* a fin de alcanzar la Patria.

permanentemente capaces de discernir sobre lo que les conviene y tomar decisiones, aunque éstas no siempre sean las mejores.

Ya mencionamos *en passant,* las causas contextuales que contribuyeron para que Ockham se comprometiese con las cuestiones más candentes de su tiempo. Tratándose, sin embargo, de un autor que dio una contribución a la historia del pensamiento y de las ideas políticas, nos parece igualmente importante examinar cuáles fueron los fundamentos en los que se apoyó, más allá de las fuentes clásicas (cf. Miethke, 1999, 110)[26].

En primer lugar, afirmamos que el *Inceptor Venerabilis* también se nutrió de las enseñanzas de los maestros de la orden que lo precedieron y, tratándose de la construcción de una teoría política, al menos en lo referente a los orígenes de la sociedad, del poder terrenal y de la propiedad privada, la fuente más importante fue Juan Duns Escoto (1266-1308), como tuvimos ocasión de mostrar en otro trabajo (Souza, 1985, 139-160; cf. Soto, 1951, 194-212, 71-90; Wolter, 2000).

En segundo lugar, afirmamos que Ockham se apoyó, por un lado, en algunos de los escritos de sus colegas disidentes de Múnich y, por otro lado, en determinados capítulos del *Opus nonaginta dierum*[27] (1333-1334), la primera obra que escribiera individualmente, en la cual ya se orientaba hacia la discusión sobre el origen del derecho de propiedad privada y del poder político, temas éstos que, como ya aludimos, retomará y ampliará en otros tratados, como el *Dialogus III* y el *Breviloquio.*

Entre los escritos de aquel grupo de frailes, la *Appellatio IV* de Miguel de Cesena, del 30 de marzo de 1330, de la cual hasta no hace mucho tiempo no se poseía una edición crítica[28], merece especial atención tanto porque en ella son analizados ampliamente los doce principales errores teológicos de Juan XXII contenidos en la bula *Quia vir reprobus,* como por el hecho de que ya en el primer error se examina y discute la mencionada tesis de la realeza temporal de

26. Estas fuentes fueron las *Escrituras,* los comentarios de los Padres de la Iglesia a las mismas, las *Glosas*, la literatura jurídica, canónica y civil (Decreto, Libros de Decretales, los *Apparatus,* o comentarios de los decretistas y decretalistas, el *Código de Justiniano* y las constituciones imperiales), y la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles.

27. Cf. H. S. Offler, *Opera Politica* II, caps. 14, pp. 431-440; 26-27, pp. 483-491; 65, pp. 573-580; 88-93, pp. 654-705.

28. Cf. la ed. de G. Gal, OFM, y D. Flood, OFM, en *Nicolaus Minorita: Chronica,* St. Bonaventure University, St. Bonaventure, 1996, *Chapter VI The Appeal From Munich,* pp. 615-623, texto, pp. 624-866.

Jesucristo y su derecho al dominio universal sobre los bienes materiales y, además, el corolario natural de la misma, la soberanía universal del vicario de Cristo en la tierra, el Sumo Pontífice.

De hecho, y es lo que nos interesa mostrar en forma resumida, al refutar la tesis de la realeza temporal de Cristo y demostrar que esa opinión no sólo es errónea sino herética, Miguel de Cesena cita desde el comienzo un gran número de pasajes de los Evangelios (argumentos teológicos), a saber, en primer lugar «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25), texto que atestigua que Jesús reconoció que César era un emperador legítimo y verdadero, a quien, de derecho, había que pagarle los impuestos[29].

El *Venerabilis Inceptor* retomará este mismo pasaje para afirmar también, a semejanza de su cofrade, no sólo la legitimidad del poder imperial romano, de quien el Imperio romano cristiano es el legítimo heredero en la época en cuestión, sino también su precedencia histórica sobre el Papado así como la autonomía del primero respecto del segundo, como puede verificarse en el *Libro sexto del Tratado contra Benedicto*[30], en el *Breviloquio*[31] y en el *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*[32].

29. Ed. cit., p. 637: «De esas palabras de Cristo evidentemente se muestra que César era rey verdadero y señor en la esfera temporal, porque ordenó que le fuese dado el tributo, en condición de rey, lo cual de ninguna manera lo hubiera hecho si no lo considerase como rey verdadero en la esfera temporal, puesto que pagar tributo es una prueba de sujeción».

30. Ed. cit., c. V, p. 32: «Se prueba, por lo tanto que el imperio [romano] no proviene del papa aduciendo el siguiente argumento: el imperio [romano] legítimo lo precedió. Por consiguiente, el imperio [romano] no procede del papa. Se prueba la premisa antecedente diciendo que el papado no precedió a la encarnación de Cristo. Ahora bien, que el imperio [romano] precedió a la encarnación de Cristo, lo atestigua el evangelista Lucas, que en su Evangelio, [2,1] dice expresamente: "Apareció un edicto de César Augusto, ordenando el censo de todo el mundo habitado"... Pero alguien quizás podrá decir que aquel César Augusto no poseía un imperio legítimo, sino sólo un imperio usurpado y obtenido mediante el uso de la fuerza, ahora bien, tales dominios adquiridos mediante el uso de la fuerza no son dominios legítimos, aunque muchas veces en las Escrituras divinas sean designados como si lo fuesen. Pero el testimonio de Cristo desmiente eso, quien, como se lee en el Evangelio de Mateo [22, 21], dijo: "Dad al César lo que es del César". De estas palabras de Cristo se deduce claramente que los tributos, que también eran pagados por los judíos al César en razón de la dignidad imperial, eran verdaderamente del César. Por lo tanto, él poseía un imperio legítimo, aunque hubiese hecho un mal uso del mismo. Sin embargo, él no poseía el imperio por intermedio del papa».

31. Cf. ed. cit., III, III, pp. 100-101; IV, VII-VIII, pp. 139-144.

32. Cf. ed. cit., c. XIX, p. 206.

Con igual finalidad fray Miguel también utilizó el famoso pasaje del Jn 18, 33-37, donde se narra, en el juicio de Jesús por el gobernador de la Palestina romana, el célebre diálogo entre Pilato y el Hijo de Dios sobre su realeza y poder:

> ¿Eres Tú el rey de los judíos? Jesús respondió: ¿Lo dices tú de ti mismo o te lo han dicho otros de Mí? Pilato repuso: ¿Acaso soy judío yo? Es tu nación y los pontífices quienes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho? Replicó Jesús: Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores combatirían a fin de que Yo no fuese entregado a los judíos. Pero mi reino no es de aquí. Díjole pues Pilato: ¿Conque tú eres rey? Contestó Jesús: Tú lo dices: Yo soy rey. Yo para esto nací y para esto vine al mundo, a fin de dar testimonio de la verdad.

Fray Miguel interpreta la frase «mi reino no es de este mundo» bajo cuatro perspectivas, comenzando por la causa material, esto es, sobre quién y en dónde Jesús ejercía realeza; luego por la causa eficiente, es decir, de quién o de dónde provenía el poder real de Cristo, afirmando que el Señor no fue rey en la esfera secular, por una parte, por no haber ejercido un derecho de dominio sobre los bienes temporales de este mundo[33], y, por otra parte, por el hecho de que en su condición humana no recibió ningún reino de ninguna persona sino del propio Padre, en cuanto Hijo de Dios, pero en una dimensión trascendente[34].

33. *Appellatio IV,* ed. cit., pp. 639-640: «Cristo pretendió negar materialmente que su reino fuese de este mundo, a saber, de los bienes materiales de este mundo, cuando Pilato le preguntó directamente de quien era materialmente rey [...] De lo contrario, Cristo no hubiese respondido a la pregunta».

34. *Ibid.*, p. 640: «En segundo lugar, esto es evidente por la respuesta modificada de Cristo. De hecho, por ello, Él no afirmó ni negó en forma simple y categórica que fuese rey, pero respondió de otro modo "mi reino no es de este mundo", a fin de refutar la falsa acusación o cuestionamento de los judíos que decían: "Todo aquel que se hace rey, se opone al César" [Jo 19, 12], ya que deseando refutarla, al mismo tiempo y de otro modo, Cristo respondió en forma cautelosa y verdadera: "Mi reino no es de este mundo", como si claramente quisiese decirle a Pilato: No me opongo al César, como los judíos me imputan falsamente, porque el César procura el reino temporal de este mundo, sin embargo yo no busco el reino temporal de este mundo, sino un reino espiritual y celestial. Por ello, no me estoy oponiendo al César [...] Por medio de esa respuesta, Él reiteró que pretendía negar que su reino era materialmente de este mundo y no sólo efectivamente, porque si efectivamente poseyese no importa dónde un reino temporal de este mundo, si no reconociese que lo había recibido del César se habría opuesto al César que reivindicaba para sí un dominio universal sobre todo el orbe, a semejanza de los judíos que, aunque afirmasen que habían obtenido el reino judaico de Dios, si no reconociesen que lo habían obtenido del César, se opondrían al César. Por consiguiente, puesto que mediante su mencionada respuesta, Cristo exclu-

El tercero y el cuarto aspecto mencionados por Cesena, al introducir un poco más adelante otros pasajes evangélicos, están relacionados con la causa formal, es decir, cómo se exterioriza el ejercicio del poder terrenal[35], y con la causa final, es decir, a qué fin apuntaba el ministerio de Jesús. A partir de la explicitación y el análisis de estos

yó en forma razonable la referida acusación u objeción, se sigue que Él entendía que su reino no sólo no era materialmente de este mundo, a saber, sobre los bienes temporales de este mundo, sino también efectivamente».

35. *Ibid.*, pp. 640-641: «En tercer lugar, esto es evidente por el recurso o prueba que Cristo presentó, porque Él deseando comprobar que su reino no era de este mundo, mediante una señal o efecto posterior agregó: "si mi reino fuese de este mundo, mis servidores combatirían para que yo no fuese entregado a los judíos" [Jo 18, 36]. Que la prueba concluya de manera idéntica al hecho que su reino no era materialmente de este mundo, a saber, de los bienes temporales de este mundo, efectivamente concluye también, porque no importa dónde hubiese tenido efectivamente un reino temporal o de los bienes temporales de este mundo, sus servidores debían combatir por Él, para que no fuese entregado a los judíos [...] por esa razón, según el recurso de la prueba de Cristo, su reino fue tal como los servidores que escogió para sí. De lo contrario, la prueba que presentó [...] sería inválida. Ahora bien, Cristo no escogió para sí a servidores que luchasen por él temporalmente, sino sólo espiritualmente; por eso, a Pedro, que quería luchar temporalmente por Cristo, se lo impidió diciéndole: "Coloca tu espada en la vaina" [Jo 18, 11]. Por lo tanto, su reino no lo ejerció sobre los bienes temporales de este mundo, del mismo modo que no escogió para sí a servidores que luchasen temporalmente en su favor».

Ibid., p. 646: «Considerando que al gobierno secular del rey le compete guerrear en defensa de los súbditos, castigar a los malhechores, pagarles a los soldados, ordenar y disponer respecto de herencias y sucesiones terrenales y además hacer otras cosas semejantes, conforme está claramente escrito en I Reyes, 8,19-22, en la Epístola a los Romanos 13, 1-7, y en la 1ª Carta de Pedro, 2, 13-17, y es innegable que Jesús, en cuanto peregrino en esta vida no se ocupó en absoluto de tales ocupaciones, se sigue que Él no gobernó temporalmente el pueblo que Le fue confiado sino sólo espiritualmente, ya que no fue rey y señor en la esfera temporal. De lo contrario, al gobernar hubiera sido remiso y negligente por haber dejado de cumplir con sus obligaciones, lo cual es absurdo pensar tal cosa respecto de Él».

Ibid., p. 646: «Cristo, en cuanto peregrino, durante esta vida, no juzgó causas terrenas. Por el contrario, a alguien que le suplicaba y decía "Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo", le respondió: "Hombre, ¿quién me ha establecido sobre vosotros juez o árbitro?" como si hubiese querido decir: ninguno, conforme es evidente en el Evangelio de Lucas, 12, 13-14. Igualmente, en cuanto peregrino, no dio ninguna ley temporal sobre las cosas terrenas de este mundo. Por eso, está escrito en el Evangelio de Juan, 1, 17: "La ley fue dada por Moisés", a saber, acerca de los asuntos terrenos, "pero la gracia y la verdad han venido por Jesucristo". Del mismo modo, Él no gobernó temporalmente el pueblo que le estaba subordinado, sino espiritualmente. Por ese motivo, en el Evangelio de Lucas, 22, 25-27, les dice a los Apóstoles: "Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación, y los que ejercen sobre ellas el poder son llamados bienhechores. No así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como quien sirve". Y de inmediato: "Yo estoy entre vosotros como el que sirve"...».

datos muestra que no hay correlación ninguna entre los mismos y el propósito de la encarnación y la vida terrena de Cristo[36].

Con idéntico objetivo Ockham recurre también al citado pasaje de Jn 18, 33-37, así como a otros textos evangélicos citados por Miguel de Cesena, como puede verse, por ejemplo, en las *Octo Quaestiones*[37].

Como ya dijimos, en aquella época era praxis entre los escolásticos, para fundamentar sus tesis y rebatir las de los oponentes, apoyarse en los comentarios de los Padres de la Iglesia a las sagradas Escrituras, las denominadas *auctoritates*. Este tipo de argumentación era denominada de índole teológica. Ahora bien, fue exactamente eso lo que hizo Miguel de Cesena, escogiendo la interpretación de san Agustín al versículo de Juan, «mi reino no es de este mundo»[38] que se

36. *Ibid.*, pp. 641-642: «En cuarto lugar, esto es evidente por la declaración final de Cristo. De hecho, cuando después de la mencionada respuesta de Cristo, Pilato le preguntó: "Luego, ¿tú eres rey?". En segundo lugar, Cristo respondió: "Para esto nací y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad". De esta respuesta de Cristo es claramente evidente que su reino no fue temporal o de los bienes temporales de este mundo, porque su reino fue tal como su ocupación u ofício. En verdad, del deber de rey, se discierne congruentemente su reino, porque en materia moral la comprobación por medio de la causa final es la más importante, y por ese motivo, Cristo queriendo mostrar cuál era su reino por el efecto de su obra y finalidad, lo probó diciendo: "Si mi reino fuese de este mundo, mis servidores combatirían a fin de que", etc. Y agregó: "Para esto nací y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad". Ahora bien, la ocupación y el deber de Cristo y de sus servidores no fue temporal sino espiritual, porque fue un testimonio para mostrar la verdad, como de la premisa de su respuesta es evidente que fue una ocupación espiritual, no temporal [...] Por consiguiente, ésos fueron el deber y la ocupación de Cristo y de sus apóstoles: predicar el precepto del Señor y ser testigos de la verdad, lo cual fue propiamente hablando un trabajo espiritual, no temporal [...] Y por eso, como se dice que la palabra rey deriva de *regendo*, el reino de Cristo fue tal como su gobierno. Ahora bien, el gobierno de Cristo no fue temporal ni de los bienes temporales, sino espiritual y de los bienes espirituales. Luego, ni su reino fue temporal, sino espiritual. Por otra parte, habría usado el título de rey temporal en vano, porque no tuvo un reino e igualmente también habría usurpado para sí el nombre y el título de rey temporal, puesto que no ejerció el gobierno terreno».

37. Cf. I, c. 6, ed. cit., pp. 29-31.

38. Cf. *Appellatio IV,* ed. cit. pp. 656-657: «El mismo Agustín, en el Comentario al Evangelio de Juan, refiriéndose a aquella frase de Cristo: "Mi reino no es de este mundo" [Jo 18, 36] dice lo siguiente: "Oíd, judíos y gentiles, los de la circuncisión y los del prepucio; oíd todos los reinos de la tierra: no estorbo vuestra dominación en este mundo, 'mi reino no es de este mundo'. No temáis, con un temor completamente vano como el susto de Herodes el Grande por el que mató a tantos inocentes, más por temor que por ira. Él dijo 'mi reino no es de este mundo'. ¿Qué más queréis? Venid al reino que no es de este mundo. Venid con fe y no le persigáis con temor [...] ¿Cuál es su reino sino los que en Él creen?". De esas palabras de Agustín, es evidente de muchas maneras que el reino de Cristo, en cuanto peregrino en este mundo, no fue temporal ni

encuentra en su *Comentario al evangelio de san Juan*[39]. Por su parte, a fin de demostrar, por vía de consecuencia, que del poder atribuido por Jesús a Pedro, y en la persona de éste a sus sucesores los papas, están *regularmente* excluidos el derecho de interferir y gobernar en la esfera temporal, así como otros derechos de competencia de las autoridades seculares, Ockham utilizó el mismo pasaje que san Agustín, sin interpretarlo tan minuciosamente como lo había hecho Cesena. Lo encontramos, por ejemplo, en el *Breviloquio*[40], en la *Consulta sobre una cuestión matrimonial*[41] y en *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*[42].

Miguel de Cesena también se sirvió de un pasaje de un sermón del papa León Magno, donde éste enfatiza que el reino de Cristo es espiritual, y no temporal[43], texto éste al que recurrirá con la misma finalidad Ockham en su *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*[44], señalando de inmediato que Jesús no vino a este mundo para privar a los gobernantes seculares de sus poderes y derechos.

Por último, casi al final del análisis y refutación del citado error y herejía de Juan XXII, pasa a discutir los corolarios del mismo, es decir, la supuesta *plenitudo potestatis in temporalibus* del Sumo Pontífice, y argumentando *ab absurdis*, fray Miguel la rechaza porque si de hecho el papa la tuviese, no sólo podría considerar a aquellos reyes y demás gobernantes seculares que no admiten haber recibido su poder del papa como detentadores injustos y ordenar que sus súbditos no les obedezcan, sino que también podría sustraerles sus territorios y donarlos a quien quisiese o modificar según su arbitrio los límites de los mismos, todo lo cual es descabellado pensarlo porque esos actos no encuentran fundamento alguno en el Nuevo Testa-

sobre los bienes seculares,sino espiritual y celestial. En primer lugar, por haber dicho “no estorbo vuestra dominación en este mundo”. De hecho, si hubiese sido rey verdadero y señor en la esfera temporal, habría impedido el dominio temporal de los otros reyes y príncipes seculares».

39. In c. 18, parágrafo 1, PL 35, 1938-1939.

40. Cf. ed. cit., II, XVI, p. 74.

41. Cf. ed. cit., pp. 150-151.

42. Cf. ed. cit., p. 179.

43. *Appellatio IV*, ed. cit., p. 657: «Igualmente, hablando respecto del reino de Cristo, san León papa y doctor de la Iglesia en un determinado sermón para la fiesta de Epifanía [31, n. 2, PL 54: 236], que se lee en la Iglesia, dice: “Herodes, oyendo que el príncipe de los judíos había nacido se asustó”. Y un poco después: “Oh ciega impiedad, fruto de la rivalidad ignorante, que juzgas que con tu furor has de perturbar el consejo divino. El señor del mundo, para quien está dispuesto el reino eterno, no procura conseguir el reino temporal”...».

44. Cf. ed. cit., c. IV, pp. 179-180.

mento, donde están explicitados los poderes que Jesús concedió a Pedro y a sus Apóstoles[45].

Del mismo modo, después de su primer texto de índole política, Ockham recurre a una argumentación bastante análoga a fin de negar que el papa reciba de Cristo la plenitud de poder en la esfera secular hasta el punto de tener competencia para quitar reinos y territorios a los reyes y respectivos dueños y donarlos a quien considere[46].

Otro texto de los frailes disidentes de Múnich merece ser señalado por su influencia posterior en los escritos de Ockham: el opúsculo colectivo de 1331 *Quoniam scriptura testante*[47]. De él seleccionamos un texto breve[48] cuya tesis principal Ockham retoma en parte algu-

45. Cfr. *Appellatio IV,* ed. cit., pp. 666-667: «De la antedicha afirmación se sigue evidentemente que todos los reyes y príncipes de la tierra que no admiten poseer sus reinos y dominios temporales del Romano Pontífice, vicario de Cristo, los ocupan y poseen injustamente y deben ser considerados injustos propietarios, y por consiguiente, conforme a tal error, no deben ser obedecidos, porque todos los que poseen y ocupan algún dominio temporal lo ocupan y poseen injustamente a no ser que lo reconozcan como señor principal y universal. Se sigue también que el Romano Pontífice puede completa y libremente, conforme al arbitrio de su voluntad, transferir, dar y atribuir todos los reinos y principados de la tierra a quien quisiere, y disminuir, aumentar, dividir y fijar sus límites, según su libre arbitrio, porque si Cristo en cuanto peregrino en este mundo poseyó un reino y el dominio universal sobre todos los bienes materiales, como si fuese un rey y señor, y los hubiese atribuido a su vicario el Pontífice Romano, según el mencionado hereje afirma y entiende, se sigue que la transferencia, la concesión y la división de todos los reinos y dominios seculares está inmediatamente en el ámbito de su poder y arbitrio. Sin embargo, esta concepción repugna y es contraria a los derechos divino y humano».

46. Cf. *Libro sexto del Tratado contra Benedicto,* c. IV, pp. 29-30: «De hecho, si el papa poseyese tal plenitud de poder sobre la esfera temporal, gracias a la misma y sin tener motivo ni culpa podría retirar de cualquier rey cristiano su reino y donarlo a cualquier otro fiel, y venderlo transformándolo en su siervo. En verdad, un señor posee tal poder sobre su siervo».

47. Cf. José Antônio de Souza, «Os franciscanos dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o opúsculo *Quoniam scriptura testante*»: *Cultura. Revista de História e Teoria das Idéias* XII (2000-2001), 287-314, y la traducción del mencionado opúsculo, pp. 306-314.

48. Cf. ed. cit. en portugués, p. 307. En ese texto, entre otros temas, sus autores sostienen la tesis de que la elección efectuada por los príncipes electores le confiere al electo rey de los romanos y emperador los poderes para que pueda gobernar el Imperio sin que sea necesario que su elección sea confirmada por el papa: «De esto se infiere claramente también que una persona idónea elegida legítimamente rey de los Romanos por los príncipes electores del Emperador, ciertamente no necesita ser confirmada por el romano pontífice ni le debe prestar juramento de fidelidad o de vasallaje o de cualquier otro tipo de sujeción en la esfera temporal, ni tampoco necesita ser coronado por él, a menos que así lo desee.

De allí que esa persona en la condición de verdadero rey de los Romanos posee la autoridad para gobernar el Imperio Romano y para administrar todos sus bienes tem-

nos años más tarde en el *Libro sexto del Tratado contra Benedicto*[49] y que, poco después, no sólo será uno de los dos temas centrales del *Octo Quaestiones*[50], escrito entre el verano de 1340 y el otoño de 1341, sino también la posición política oficial sustentada por los príncipes electores en la *Declaración de Rense* del 16 de julio de 1338, que luego fue sancionada y promulgada en conjunto por ellos mismos y por el emperador Luis IV (1314-1347) mediante el decreto *Licet iuris*[51] del 6 de agosto, luego anunciado y divulgado por todo el Imperio mediante la encíclica *Fidem catholicam*. Ockham volverá a reiterar la misma tesis en *Sobre el poder de los emperadores y de los papas*[52].

porales, sin necesidad de la confirmación del pontífice romano para ello, pudiendo ser legítimamente coronado por quienquiera, a semejanza de lo que sucede con otros reyes, quienes asumen la administración de sus reinos y son coronados por quien lo desean, sin necesidad de consultar al pontífice romano sobre este asunto».

49. Cf. ed. cit., c. VI, pp. 37-38: «Habiendo sido cortada aquella raíz pestífera de donde brotó el error presentado al comienzo del segundo capítulo, así como de muchos otros, ahora en verdad hay que extirpar otro error y probar que el electo rey de los romanos, antes de que él y su elección hayan sido aprobados y confirmados por el pontífice, puede asumir para sí el nombre y el título regios, puesto que es verdadero rey, y además, que puede dedicarse a la administración del reino o imperio.

Eso se prueba así. Primero, si la aprobación y confirmación del electo rey de los romanos fuese de competencia del papa, de modo que sin ella el electo no podría de derecho asumir para sí el nombre y título regios, ni ocuparse de la administración del reino y del imperio, esto sería de la competencia del papa mediante el derecho divino o humano. Ahora bien, no le corresponde hacer eso gracias al derecho divino, porque "el derecho divino lo encontramos en las sagradas Escrituras"».

50. Cf. ed. cit., *Quaestio* IV, pp. 122-154; *Quaestio* VIII, pp. 177-217, especialmente, c. 4, pp. 187-196.

51. Cf. «Guillermo de Ockham y su época»: *Leopoldianum* 26 (1982), 26-27: «Luis, por la gracia de Dios siempre augusto emperador de los romanos [...] y los príncipes electores [...] confirman perentoriamente que la dignidad y el poder imperial, desde el comienzo de los tiempos, proceden única e inmediatamente de Dios, Quien por intermedio de los reyes y emperadores del universo estableció los derechos para el género humano, y que sólo el emperador mediante la elección realizada por aquellos a quienes les corresponde ese derecho es considerado como tal, no necesitando confirmación o aprobación de otro, pues el emperador no posee ningún superior en la esfera civil en este mundo [...] Por eso [...] afirmamos que el poder y la autoridad imperial proceden inmediatamente de Dios y que legalmente fue aprobado por una antigua costumbre imperial que después de que alguien hubiese sido electo emperador o rey por los electores en concordia o por la mayoría de ellos, debe ser considerado legítimo emperador exclusiva e inmediatamente después de tal proceso, debiendo ser obedecido por todos los súbditos, y que posee el poder de administrar los bienes y derechos del imperio y de hacer todo aquello que le compete a un legítimo emperador, pues posee el poder para ello».

52. Cf. ed. cit., c. XX, pp. 208-211, especialmente, p. 211: «Así también la persona electa rey de los romanos no necesita confirmación, pues ni siquiera en cuanto a

Ahora bien, puesto que, como ya hemos afirmado, el objeto principal del pensamiento político de Ockham gira en torno de las relaciones de poder, especialmente entre el Sumo Pontífice y el Emperador, y puesto que en sus obras más completas él mismo se presenta como defensor de una *via media* entre las teorías que consideraba extremistas, esto obviamente presupone la existencia de dos amplias esferas de poder, cuyos detentores actúan legítima y legalmente en un ámbito propio y pueden colaborar mutuamente en vista al bien común espiritual y temporal de los respectivos súbditos. En consecuencia, para concluir este estudio, es oportuno examinar un breve pasaje del *Dialogus III* a fin de verificar de qué modo Ockham defendió la necesidad del dualismo político que considera como una imprescindible exigencia para el justo equilibrio en las relaciones entre los detentores de ambos poderes.

Ya al comienzo del *Tratado II, Libro II* de esa obra, dialogando con su maestro, el discípulo introduce el tema principal a ser discutido, mediante una constatación, fundamentada en hechos concretos basados en la legislación pertinente, según los cuales, en el ámbito del *Ordo clericorum,* si un obispo no cumple con sus deberes gubernamentales, todo este ámbito naturalmente acaba sufriendo las consecuencias de ello. A causa del mismo motivo, prosigue, algo idéntico ocurre también en el ámbito del *Ordo laicorum* si sus dirigentes, principalmente el emperador, no preservan sus derechos y no cumplen con sus deberes. De allí que sea necesario saber cuáles son éstos, pero antes de ello urge verificar y esclarecer si en la *Christianitas* los poderes del papa y del emperador son o no distintos y si uno proviene o no del otro. El maestro inmediatamente responde que un número considerable de personas afirma que los dos poderes son distintos y entonces el discípulo le pide que, apoyándose en la legislación promulgada por los antepasados, pruebe que su afirmación es verdadera, dando a entender que la legislación más reciente estipula justamente lo contrario. Para mencionar un ejemplo cercano y directamente relacionado con lo que expusimos en las páginas iniciales de este estudio, nos referimos a la decretal *Si fratrum* de 1317[53].

la dignidad imperial es inferior al papa. Por ello, inmediatamente después de haber sido electa puede asumir el nombre y el título de rey y ocuparse de la administración del Imperio».

53. Cf. *MGH, Const. et Acta,* vol. V, p. 340: «Es una costumbre consagrada por el derecho y que hace mucho que se observa, que al quedar vacante el Imperio, como sucede ahora debido a la muerte de Enrique y teniendo en cuenta que no es posible recurrir a ninguna otra autoridad secular, se devuelva la jurisdicción y el gobierno del Imperio y el régimen del Estado al Sumo Pontífice, a quien Jesucristo en la persona de

Para demostrar su tesis en favor del dualismo político Ockham toma del *Decreto* tres pasajes, dos de ellos de escritos papales, el primero de una carta[54] de 865, del papa Nicolás I (858-867), dirigida al emperador Miguel III de Constantinopla; el segundo de Gelasio I (492-496), escrito en 494[55] y dirigido al emperador bizantino Anastasio I (491-518). En ellos ambos papas señalan a su manera que según los designios de Dios el supremo gobierno del mundo se efectúa a través de dos poderes, real y papal, respectivamente en las manos del emperador y del romano pontífice, de modo que uno no debe interferir en el ámbito de actuación propio del otro si no quiere perturbar el orden que el Señor desea que haya en la sociedad. Los comentarios de los glosadores, igualmente transcritos, tienden a favorecer la autonomía del poder imperial respecto al papal[56]. No parece un despropósito que el *Venerabilis Inceptor* haya escogido justamente pasajes de cánones relacionados directamente con la historia religiosa bizantina donde siempre hubo una teocracia vigorosa y la Iglesia estuvo directamente bajo el control del Estado.

Pedro le confirió el poder sobre los imperios celestial y terreno, poder éste que él debe ejercer personalmente o por intermedio de otras personas».

54. Cf. *Epistola* 88, en *MGH, Epistolae* VI, p. 486. El mencionado papa se fundamenta en 1 Tim, 2, 5 y en 2 Tm, 2, 4. Fray Guillermo recurre al mismo texto, con idéntico propósito en *Octo Quaestiones* I, c. 4, ed. cit., p. 24.

55. *Ep.* 8, en PL 54.

56. Cf. *Dialogus III, II, II,* c. I, ed. a cargo de J. Scott, en Internet, 1999. Las citas canónicas se encuentran en la edición de A. Friedberg, Graz, 1959, 2 vols., vol. I, *Decretum Magistri Gratiani;* vol. II, *Decretalium Collectiones,* respectivamente, indicados como FR I, FR II, seguidos de la página.

«Maestro: Muchos cánones sagrados y glosas sobre los decretos y decretales parecen demostrar claramente que son poderes distintos. Por ello, conforme está escrito en la distinción 96, capítulo *Cum ad verum* [c. 6, FR I, p. 339], el papa Nicolás [I] afirma: "Cuando llegó el tiempo de la Verdad el emperador no arrebató los derechos del pontificado, ni el pontífice usurpó el título de emperador". Aquí, [sobre la palabra *usurpó*] la Glosa anota: "es un buen argumento para probar cómo esos dos poderes están separados y que el emperador no recibe su espada del papa". Igualmente tal distinción también se encuentra en el capítulo *Duo sunt* [c. 10, FR I, p. 340], donde el papa Gelasio afirma: "En verdad, augusto emperador, hay dos [poderes] por medio de los cuales se gobierna principalmente el mundo: la autoridad sagrada de los obispos y el poder real". Aquí, sobre la palabra autoridad, [468] la Glosa comenta: "Ninguno depende del otro". Y se trata de un buen argumento a favor del emperador. Además, sobre las palabras "que al rey" que se encuentran en el *Libro Extra de las Decretales*, título *Qui filii sint legitimi*, capítulo *Causa*, la Glosa anota [1535]: "Así, es evidente que la jurisdición temporal está separada y distinta de la espiritual". Además de eso, sobre la palabra "las administraciones" que se encuentra en la distinción 10, capítulo *Imperio* [FR I, p. 32], la Glosa afirma: "De hecho, su poder es distinto del poder pontificio"».

Ockham continúa su demostración seleccionando pasajes de dos decretales, una de Gregorio IX (1227-1241) y otra de Inocencio III (1198-1216), pontífices que en su tiempo extendieron bastante la esfera de acción del poder papal pero, sin embargo, en las relaciones de poder con los gobernantes seculares también defendieron el dualismo. La elección de un pasaje de la decretal *Novit ille* (1204) relativa a la disputa feudal entre Felipe Augusto de Francia (1180-1223) y Juan de Inglaterra (1199-1216) también parece intencional, no sólo porque obviamente se reitera la misma tesis, sino también en razón de que Ockham señala que, si el poder del rey y del papa son distintos, eso también vale más apropiadamente para el emperador, el cual, al menos en cuanto a la dignidad que posee, precede al rey de los francos y no consta que en la esfera secular el papa ejerza un poder más amplio sobre aquél que sobre este último, lo cual, por otra parte, es reforzado por el comentario del glosador a las palabras del mencionado papa[57].

Finalmente, el franciscano inglés concluye su argumentación sobre el tema transcribiendo un pasaje del *Decreto* atribuido a san Cipriano, obispo de Cartago (siglo III), donde la doctrina dualista es bastante evidente[58].

57. *Ibid.*, «Igualmente, según lo que se lee en el Libro Extra de las Decretales, título De privilegiis, capítulo Sicut, Gregorio [IX] afirma: "Del mismo modo como no queremos perjudicar los privilegios concedidos en los juicios emitidos por los laicos, así tampoco queremos resistir con autoridad moderada a aquellos que nos perjudican". En este lugar la *Glosa* anota: "Es un buen argumento para probar que la Iglesia no se quiere atribuir los derechos de los demás, porque las jurisdicciones deben ser distintas".

Además, conforme se lee en el Libro Extra de las Decretales, título De iudiciis, capítulo Novit [c.13, FR II, p. 242], Inocencio [III] afirma: "Nadie piense que pretendemos perjudicar o disminuir la jurisdicción del ilustre rey de los francos, pues él no puede ni debe impedir que ejerzamos nuestra jurisdicción y poder".

Discípulo: Sin embargo, en esas palabras no se menciona al emperador sino al rey de los francos.

Maestro: Con esas palabras se prueba que el poder del rey de los francos es distinto del poder del papa, así como se concluye que con mucho mayor razón el poder del emperador es distinto del poder del papa, tanto porque el poder del emperador es mucho mayor que el del rey de los francos, como por el hecho de que, según se señaló antes, no parece que en los textos haya ninguna alusión que atribuya al papa un poder mayor sobre el emperador del que él tiene sobre el rey de Francia.

Respecto de la citadas palabras de Inocencio [III], la Glosa [p. 532] anota: "De lo que él allí dice, es evidente que ni la Iglesia ni el papa poseen las dos espadas". Y más abajo: "Por eso el papa no debe ocuparse de la jurisdicción temporal sino para socorrer, esto es, cuando el juez secular es negligente"».

58. *Ibid.*, c. I: «Además de eso, conforme ya se argumentó, según lo que se lee en la distinción 10, capítulo Quoniam [c.8, FR I, p. 21], Cipriano dice que Él, esto es Cristo, "distinguió las atribuciones de cada uno de los poderes, mediante sus propios encargos y acciones, confiándolos a las dignidades específicas". Por ello, sobre la pala-

Luego, en el capítulo segundo, el discípulo insiste en pedir al maestro que fundamentándose en las *auctoritates*, pruebe que los poderes espiritual y secular son efectivamente distintos. Atendiendo a la petición, Ockham elenca cinco textos canónicos y transcribe pasajes de cuatro de ellos con el objetivo de demostrar tanto a los hierócratas como a los regalistas que la esfera propia de acción de los dignatarios eclesiásticos, especialmente del papa, concierne al ámbito religioso o espiritual a fin de proporcionar a los fieles la consecución de su fin último, la salvación eterna, mientras que por otro lado el ámbito de actuación de los gobernantes seculares, principalmente del emperador, se refiere al gobierno de este mundo y abarca las cosas terrenas y materiales. Debe notarse que en esos textos —uno del papa Inocencio III dirigido al emperador bizantino Alejo III (1195-1203) y el otro a continuación de la referida epístola de Nicolás I— si bien se afirma que a causa del origen divino y de la finalidad trascendente de su misión, el papa y los ministros eclesiásticos preceden en dignidad a las autoridades seculares, este dato, con que el *Venerabilis Inceptor* concuerda, no minimiza ni anula la existencia concreta del poder terreno, su relevancia intrínseca y su esfera propia de acción[59].

bra "distinguió" la Glosa anota: "Como esos poderes son distintos, es un buen argumento para probar que no se obtiene el imperio del papa" y "Creo que ambos poderes están separados, aunque a veces el papa los tome para sí". De ésos y de muchos otros [ejemplos] se infiere que los poderes del papa y del emperador son distintos».

59. Cf. *Dialogus III, II, II,* c. II, ed. a cargo de J. Scott, en Internet, 1999. Las citas canónicas se encuentran en la edición de A. Friedberg, Graz, 1959, 2 vols., vol. I, *Decretum Magistri Gratiani;* vol. II, *Decretalium Collectiones,* respectivamente indicados como FR I, FR II, seguidos del número de página.

«Discípulo: [De lo que se explicó] me parece que no se puede afirmar que exista alguna duda de que son poderes distintos, sin embargo, no sé cómo se distinguen entre sí. Por eso, dígame, según algún punto de vista, cómo se distinguen.

Maestro: Hay que afirmar que se distinguen por lo siguiente: el papa ejerce su poder sobre los asuntos espirituales y el emperador sobre los temporales.

Discípulo: Apóyese, si puede, en algunas autoridades para esclarecer esta afirmación.

Maestro: Esta afirmación se puede probar recurriendo a muchas autoridades. De hecho, conforme está escrito en el Libro Extra de las Decretales, título De maioritate et obedientia, capítulo Solitae [c. 6: FR II, p. 196], Inocencio III dice: "No negamos que en los asuntos temporales el emperador gobierna solamente a aquellos que de él reciben bienes. Pero el sumo pontífice antecede en los asuntos espirituales, que son tanto más dignos que los temporales como el alma precede al cuerpo".

Item, Cipriano, según se lee en la distinción 10, capítulo Quoniam idem [c. 8, FR I, p. 21], y Cipriano y el papa Nicolás [I], conforme se lee en la distinción 96, capítulo Cum ad verum [c. 6, FR I, p. 339], afirman que los deberes de ambos poderes fueron separados por Jesucristo, "a fin de que los emperadores cristianos recurriesen a los pontífices para obtener la vida eterna, y los pontífices sólo utilizasen las leyes imperia-

Al comienzo del capítulo tercero, continuando sus indagaciones, el discípulo dice que no comprende bien cuáles son los asuntos temporales que están en la esfera de acción de los gobernantes seculares, sobre todo del emperador. Por ello solicita al maestro que comience a responder aclarando lo que cae bajo la responsabilidad de acción del emperador.

En primer lugar, como buen profesor, el *Venerabilis Inceptor* mueve al alumno a buscar en los libros la respuesta que él desea saber y basándose por una parte en lo que muestra la experiencia cotidiana y por la otra en lo que está escrito en los libros mencionados, pasa a demostrar cuáles son los asuntos o negocios seculares y de qué modo, a partir de la diferenciación entre ellos, es posible verificar que éstos se encuadran en la esfera del poder temporal.

Finalmente, el texto de Ockham llama la atención del lector a causa de algunos aspectos metodológicos, a los cuales ya aludimos, empleados por él para probar lo que pretende. De hecho, si el punto de partida se fundamenta en los datos que registra la experiencia sensible y que nadie que use la inteligencia puede negar porque de suyo son evidentes, el paso siguiente es recurrir a la lógica como instrumento para construir con rigor la argumentación. De hecho, respecto a los sujetos sobre los cuales se ejercen respectivamente los poderes espiritual y temporal en la cristiandad, es incuestionable que en ella hay clérigos y laicos[60].

les en lo referente al obrar disciplinado de las cosas terrenas, dado que el obrar espiritual difiere de los impulsos terrenos; por lo tanto, quien se dedica a los asuntos de Dios, no debe de ninguna manera ocuparse de los negocios seculares y a su vez quien se ocupa de los asuntos seculares no debe estar a cargo de las cosas divinas".

Además de eso, según se lee en la distinción 10, capítulo Suscipitis [c. 6, I, p. 20], San Gregorio Nacianceno dice, escribiendo a los emperadores de Constantinopla: "¿Aceptáis la libertad de expresión? ¿Aceptáis libremente que la ley de Cristo os sometió al poder de los sacerdotes? De hecho, Él nos dio un poder y un gobierno mucho más perfecto que el de vuestro principado. ¿Acaso os parece justo que el espíritu dé su lugar a la carne, que los asuntos celestiales sean sobrepasados por los asuntos terrenos, que los asuntos terrenos prevalezcan sobre los divinos?".

Además, en la misma distinción, capítulo Denique [c. 5] Nicolás [I] dice lo siguiente: "Finalmente, no entendemos cómo aquellas personas que fueron establecidas para administrar únicamente los asuntos seculares y, no los divinos presuman tener el derecho de juzgar a quienes les corresponde gobernar los asuntos espirituales"».

60. *Ibid.*, c. III: «Maestro: Una distinción es que ciertos hombres son carnales o naturales, otros son espirituales. Esta distinción se halla explícitamente en la I Corintios 2 y 3. De hecho, en el capítulo 2 [14, 15] el Apóstol dice: "El hombre carnal no percibe las cosas del espíritu. [...] Al contrario, el espiritual juzga de todo pero a él nadie puede juzgarlo".

Otra distinción es que algunas personas son eclesiásticas y otras laicas. Esta distinción se sigue de las palabras de san Jerónimo, insertas en el Decreto, Causa 12, cues-

Luego el *Invincibilis Doctor* se refiere a la existencia de bienes materiales eclesiásticos, lo que denota que tales bienes están bajo el dominio de la Iglesia, tomada en un sentido amplio, lo cual, por otro lado, induce a pensar que hay otros bienes del mismo género que pertenecen a los laicos.

Igualmente, avanzando por el mismo camino y considerando el ejercicio efectivo del poder sobre clérigos y laicos, Ockham, sin discriminar, pero creemos que conviene hacerlo, afirma que hay jueces diferentes ocupando cargos jerárquicamente distintos, por ejemplo, el emperador, los reyes, los duques, los marqueses, los condes y, paralelamente, el papa, los arzobispos y los obispos, los cuales son reconocidos como competentes para juzgar las querellas, desavenencias, litigios, o, técnicamente hablando, las causas, y que éstas igualmente son de dos tipos diversos, las cuales comprenden dos especies generales de crímenes, a saber, una de naturaleza espiritual, por ejemplo, la profanación de una iglesia, la otra, de naturaleza secular, por ejemplo, la tasación fiscal exorbitante cobrada por un conde sobre una cosecha o sobre la venta de un determinado producto artesanal.

Además, continúa y concluye el *Inceptor Venerabilis,* hay también dos conjuntos de leyes específicas, las civiles y las canónicas, que reglamentan las relaciones sociales entre las personas integrantes de un mismo *ordo*, según las cuales, los antedichos jueces, cuando ellas cometen un delito, no sólo tienen el deber de juzgarlas, sino también de hacer que les sean aplicados los castigos correspondientes y apropiados, tales como la cárcel, el entredicho, la prohibición de frecuentar la iglesia y recibir los sacramentos, la restitución pecuniaria, la degradación eclesiástica, el exilio, la prisión perpetua, la excomunión e incluso la pena capital[61].

tión 1, capítulo Duo sunt [c. 7, FR I, p. 678], donde dice: "Hay dos géneros de cristianos. Uno está constituido por los que se entregan al oficio divino y se dedican a la oración y a la contemplación, a quienes les conviene estar apartado de todo bullicio provocado por las cosas terrenas, y tal es el caso de los clérigos y de los consagrados a Dios, a saber, los religiosos". Y más abajo: "El otro género de cristianos está constituido por los laicos. En verdad, la palabra *laos* proviene de la lengua griega que en latín quiere decir *populus*. Les está permitido poseer bienes temporales", sin embargo, sólo para usarlos». Encontramos esta última cita, utilizada con el mismo fin, en *Octo Quaestiones* I, c. 1, ed. cit., p. 16.

61. *Ibid.*, c. III: «Otra distinción es que algunos bienes son eclesiásticos, otros seculares o temporales. Esta distinción está tomada de varios cánones sagrados, puesto que determinados bienes son denominados eclesiásticos, lo que da a entender que otros son seculares. Por ello, en el concilio antioqueno, como se encuentra escrito en la Causa 12, cuestión 1, capítulo Episcopus [c. 23, FR I, p. 684] se halla definido: "El obispo posee un poder sobre los bienes eclesiásticos"».

BIBLIOGRAFÍA

Dolcini, C. (1977), *Il pensiero político di Michele da Cesena (1328-1338),* Fratelli Lega Editori, Faenza.

Miethke, J. (1999), «La théorie politique de Guillaume d'Ockham», en A. Renaut (ed.), *Histoire de la Philosophie Politique* II. *Naissance de la Modernité,* Calmann-Levy, Paris.

Silveira, I. (1995), «Santo Antônio pregador, modelo de evangelizador»: *RHEMA, 4.*

Soto, A., OFM (1952), «The Structure of Society According to Duns Scotus»: *Franciscan Studies, 11*, 194-212; *12*, 71-90.

Souza, J. A. de (1982), «Guilherme de Ockham e sua época»: *Leopoldianum, 36*, 5-35.

Souza, J. A. de (1985), «Fundamentos éticos da teoria ockhamista acerca da origem do poder secular»: *Revista portuguesa de Filosofia*, *XLI/2-3*, 139-160.

Souza, J. A. de (1988), «Miguel de Cesena – Pobreza franciscana e poder eclesiástico»: *Itinerarium, 130-131*, 191-231.

Wolter, A., OFM (2000), *John Duns Scotus Political and Economic Philosophy,* St. Bonaventure University, St. Bonaventure.

[Traducción de Gustavo Daniel Corbi]

Otra distinción es que algunas causas son eclesiásticas y otras seculares, conforme está escrito en el Decreto, Causa 11, cuestión 1, § 1, en la Glosa.

Otra distinción es que algunos delitos son eclesiásticos y otros seculares. Esta división se encuentra en el mismo lugar.

Otra distinción es que determinados castigos son eclesiásticos o canónicos, otros seculares o legales. Esta división se encuentra en los escritos de varios doctores, con las siguientes palabras: algunos castigos son canónicos, otros conforme a las leyes.

Una distinción es que algunos jueces son seculares y otros eclesiásticos. Esto se sigue de muchos cánones.

Otra distinción es que determinados asuntos son seculares y otros espirituales. El Apóstol se refiere a esa división, cuando en la 2 Tim 2 [4] dice: "Ninguno que milita como soldado se deja enredar en los asuntos terrenos". Ahora bien, al decir que algunos asuntos son seculares, de los cuales deben apartarse los que sirven como soldados de Dios, el Apóstol da a entender que hay otros espirituales, de los cuales no deben mantenerse apartados.

Otra distinción es que algunas dignidades son seculares, otras eclesiásticas.

Otra distinción es que ciertas leyes son relativas a la esfera secular y otras al ámbito espiritual. Esta distinción se encuentra en el Decreto, distinción 3, § 1, [4], donde se dice: "Todas estas especies de leyes forman parte de las leyes humanas, pero algunas son civiles y otras eclesiásticas".

Otra distinción es que algunas jurisdicciones son temporales y otras espirituales. Se deduce claramente esta división de lo que fue presentado supra en el capítulo 1º de este Libro II».

ALBERTO DE SAJONIA Y LA LÓGICA MEDIEVAL: REIVINDICACIÓN DE DOS MARGINADOS

Ángel Muñoz García

I. LA LÓGICA MEDIEVAL

Se califica frecuentemente a la filosofía medieval, todavía en nuestros días, como oscurantista y retrógrada; calificación que, en casos, es producto de la ingenuidad de pretender juzgarla con criterios de nuestro tiempo, y en otros muchos a la desidia intelectual de quienes, como la zorra de la fábula, optan por justificarse con la supuesta agrazón de las uvas. Si preguntáramos qué obras medievales leyeron para motivar su opinión quienes así califican, seguramente la lista fuera muy corta en muchos casos. Se habla frecuente —y muy cómodamente— «de oídas»; sin molestarse en fundamentar personalmente una opinión tan «personal». Cómoda, dogmática y fácil descalificación a tantos autores que durante siglos desvariaron —al parecer de estos eruditos— en el campo de la filosofía.

Oscurantismo y barbarie, categorías manifestativas una vez más del centralismo de la metrópoli y del imperio; la periferia, colonial y marginada, no servía. *Sumus enim non graeci, non barbari, sed itali et latini*, escribiría el autosuficiente Petrarca a Urbano V. Habrá de perdonárseme ahora el atrevimiento de escribir sobre la Edad Media desde la periferia medievalista, desde un lugar que no tuvo otra Edad Media que la colonial, y dirigir el escrito nada menos que a la cuna de esa cultura medieval.

La minusvaloración de la Edad Media parte de los humanistas, para quienes lo único bueno había sido lo clásico, y el Medievo no otra cosa sino obligada posta de paso entre ellos y la antigüedad; negro túnel y noche de barbarie entre dos luces, que sería mejor

olvidar. Toda la producción medieval había sido, según ellos, bárbara o «gótica». Por aquello de que cualquier tiempo pasado fue mejor, y como muchos de nuestros actuales eruditos, prefirieron ya entonces más que la época feudal, la del esclavismo; la culta del buen griego y latín, más que la bárbara de latín decadente. ¿Qué de bueno podrían haber escrito autores que ni siquiera tenían nombre latino?: «Pero, ¡qué gentes, por los dioses, hasta de cuyos nombres me horrorizo!: Ferabrich, Buser, Ockham, Suisset, y otros parecidos» (Prantl, 1927, 19v-20r). Mal latín seguramente, el escolástico, pero capaz de evitar que la lengua clásica se convirtiera en lengua muerta, al hacerle dar a luz lenguas que hoy habla medio mundo.

Sin embargo hoy, con la perspectiva de los siglos, debemos reconocer que los humanistas no fueron precisamente quienes descubrieron la antigüedad. Ésta estuvo siempre presente entre los medievales, y el Humanismo es también —al menos en parte— resultado de una renovación iniciada siglos antes. Los medievales, aun con la autoritaria rigidez que se les atribuye, habían sido capaces de declararse en huelga en París al no permitírseles leer a Aristóteles, antiguo y clásico como el que más de los venerados por los humanistas. Y si éstos y nosotros hemos podido contar con los clásicos, ha sido gracias a los medievales, sus copistas, bibliotecas y escuelas de traductores de Toledo y Salerno. Cuando se construyen en Europa las catedrales «góticas» no hay en Europa uno solo que sea —al menos *stricto sensu*— godo. Quienes destruyen los edificios antiguos no son los bárbaros, sino los renacentistas humanistas, para levantar sus palacetes: *Quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini.*

Si bien uno de los mayores pecados de que se acusa a la filosofía medieval parece haber sido su sometimiento servil a la religión, cuando viene bien se apela asimismo a argumentos religiosos: los escolásticos, bárbaros incultos y soberbios, son anticristianos, anteponen Aristóteles a la Escritura; aprenden su saber filosófico y sofístico de los infieles árabes, utilizando sus fétidos comentarios. Y sólo se ocupan de sutilezas y trivialidades, pensando haber llegado al culmen de todo, al ser capaces de organizar tres silogismos sobre alguna materia (Tribbechovius: Fraile, 1975, 14).

El tema de la futilidad se repite en abundancia:

> Si Tomás afirma algo, Escoto se empeña en refutar sus argumentos; que Ockham rechaza para inventar los suyos; que, a su vez, destroza Pedro de Aliaco (Binder, 1614, 17).

Unido, por supuesto, al de la barbarie:

> Nadie fue admitido al Magisterio escolástico... que no hubiera malgastado la mayor parte de su vida en los escritos de Aristóteles y sus bárbaros comentarios de Alberto, Tomás, Holcot, Tricot, Mammatrecto, Mafredo y otros más tenebrosos, de los que a veces uno duda si hablan en lengua escita o latina (*ibid.*, 15).

Y con el de la futilidad, también, el de las sutilezas:

> Solamente campearon en el reino de las nociones, complicando todo con sorprendentes e intrincadas sutilezas, con cuya explicación, por más que uno se rompiera el cerebro, no salía más sabio en nada (Morhof, 1732, 71).

Concediendo que los humanistas fueron buenos en lenguaje, no fueron sin embargo tan buenos filósofos. Quizá por su misma debilidad filosófica atacaron sobre todo a la lógica y semántica, cuyos temas juzgaron absurdos y a las que criticaron de bizantinismo:

> ¿Qué diré de la Dialéctica? Me faltaría tiempo si quisiera describir ahora su ostracismo y muy justificados lamentos, y cuál sea su causa. Oh ignorantísimos y charlatanes sofistas... En lugar de la simplicísima verdad, nos dísteis a aprender las monstruosas suposiciones, obligaciones, exponibles, insolubles, calculaciones y otros interminables (Carvajal, 1545, 19v-20r).
>
> Porfiando en tinieblas, profieren multitud de desvaríos, y se entregan a multitud de necedades y enredos engañosos, mientras inventan sofísticas lucubraciones y disquisiciones sobre la lana caprina: y mientras se enajenan como nubes, penetran con fantasiosos argumentos hasta los mismos cielos, les dan la vuelta, diseccionan y miden. Pero no perciben lo más atinente a la vida humana; y así, como gráficamente se lamenta Séneca, ignoran lo necesario, porque aprendieron lo superfluo (Celaya, 1523, Prooem.).

Incluso hasta en autores más equilibrados y reconocidos, como Vitoria, podemos encontrar críticas: «Muchos son ingeniosos, pero no doctos; conocen las opiniones y argumentos de todos los Doctores, y luego sostienen la peor de todas» (Vitoria, 1932, q. 51, a. 3). Por no repetir las repetidas y conocidas invectivas de Luis Vives.

No es extraño que las críticas hayan perdurado y que entre sus fautores se haya querido incluir, por ejemplo, a pensadores como Descartes y su afirmación de que «la Dialéctica ordinaria resulta completamente inútil» (Soriano, 1968, 110); cuando, en realidad, la intención de su autor, en el contexto en que se escribía esa frase, no era sino defender la autosuficiencia de la razón para no errar, aun sin contar con reglas lógicas. No puede perderse de vista cómo él protes-

taba que nunca pretendió ubicarse como adversario de la Escolástica, ni ser considerado como tal; en octubre de 1637 escribía a Pemplius: «[...] no quiero aparecer como quien se burla de ninguna de las opiniones tradicionales en la Escolástica» (Descartes, 1969, I, 415 s.); y, un año más tarde, a Morin: «Cuanto al desprecio que se os ha dicho que hago de la Escolástica, no puede haber sido imaginado sino por personas que no conocen ni mis costumbres ni mi talante» (*ibid.*, II, 201).

Entre las pocas voces a favor de la lógica medieval se alzó la de Leibniz, cuya lógica tiene no pocas raíces escolásticas: «La inserción de la forma silogística es una de las más hermosas e importantes realizadas por el espíritu humano» (Leibniz, 1949, V, 17). Una ligereza tal no pudo menos de acarrearle críticas hasta de parte de sus admiradores:

> Si Leibniz hubiera estado menos atado a la tradición escolástica, hubiera descubierto la invalidez de la subordinación y de la conversión accidental, no le habría sacrificado su mejor sistema de traducción, y hubiera quizá construido el álgebra de la lógica sobre bases inamovibles (Couturat, 1901, 361).

Quizá por el peso de Leibniz, algunos accedieron a aceptar la validez de Aristóteles; pero todo lo demás, hasta la aparición de la lógica matemática, no habría sido sino un malogrado paréntesis:

> La lógica moderna es la extensión natural y perfeccionada de este análisis del pensamiento, que Aristóteles concibió el primero como una ciencia en sí, y a la que, hasta Leibniz, se le añadió bien poco, si se exceptúa algunos comentarios y divagaciones no exentos de errores (Padoa, 1912, 20).

Pero el empeño por acumular «autoridades» supuestamente contrarias a la lógica tradicional perduró. Y se creyó fuerte logro en el empeño el poder incluir en la lista el nombre —nada menos— que de Kant: «La lógica, desde Aristóteles, no ha tenido que retroceder un solo paso y no ha podido dar hasta ahora ningún paso hacia delante» (Kant, B VII). *Magister dixit!* Sin caer en cuenta de lo que tales palabras afirman en la intención de su autor: establecido su concepto de ciencia, y al repasar las disciplinas que —hasta su tiempo— habían alcanzado ya tal *status*, el pensador alemán incluye entre ellas la lógica, que ya Aristóteles había dejado constituida con tal carácter de ciencia; sin que, por tanto, tras el Estagirita, hubiera tenido que progresar ya para adquirir dicho *status*; pero sin que ello signifique tampoco que, adquirido ese *status*, la lógica posterior a

Aristóteles no haya podido progresar en sus conocimientos. Más bien habría que sospechar todo lo contrario: que, precisamente porque Aristóteles la dejó establecida como ciencia, la lógica posterior estaba en disposición de aportar elementos garantizadamente científicos.

En definitiva: más que una descalificación de la lógica tradicional, las palabras de Kant resultan un espaldarazo. En todo caso, más que tomarlas como justificación para el abandono del estudio de esa lógica, les hubiera sido mejor a estos pseudo-seguidores kantianos la postura más consecuente de un Prantl quien, para demostrar la tesis de su maestro y no limitarse plácidamente a repetirla, emprendió su monumental obra, precioso material de estudio para el historiador de la lógica. Pero las palabras de Kant no fueron bien entendidas; al menos, no siempre o no totalmente bien entendidas. Precisamente, e irónicamente, en la época de la eclosión de la lógica matemática, se escribía: «La lógica es una ciencia hecha. Se puede afirmar sin temor que la era de los descubrimientos está cerrada para ella» (Brochard, 1912, 442).

Un desprecio, pues, prolongado por siglos, que llegó hasta mediados del siglo XIX, cuando los estudiosos se empezaron a preocupar por los manuscritos de la filosofía medieval. Y, aun entonces, aceptando éstos en general, pero pasando todavía de largo, sin ni siquiera leerlos, los escritos lógicos: *Logica sunt, non leguntur*. Sólo en 1930 se comenzó —al menos, pero solamente— a catalogarlos; y en 1935 a leerlos y estudiarlos, a impulsos de Lukasiewicz (1935, 111-131) y con el empeño de él mismo y de Michalski, Salamucha y Grabmann; en resumen: las investigaciones sobre lógica medieval apenas tienen dos generaciones. Suficientes, sin embargo, para que autoridades en la propia lógica moderna como Bochenski, consideren a la Medieval, junto con Aristóteles y la lógica matemática, uno de los tres períodos álgidos de la historia de la lógica occidental (Bochenski, 1976, 21).

Lo que resulta más llamativo —cosas veredes, Sancho— es que la pseudo-acusación kantiana (o, quizá fuera más exacto decir, la acusación seudokantiana) tenga eco en el campo mismo de la Escolástica: todavía a mediados del siglo XX, en un alarde de modernismo jesuítico y hablando de Aristóteles, se malparafrasea a Kant: «Su lógica es perfecta; nada se le puede añadir, ni se le ha añadido en el transcurso de los siglos» (Peixoto, 1947, 27). Lo cual suena, por decir lo menos, extemporáneo. No extrañará, por tanto, que todavía sean frecuentes las invectivas, pobre parodia de los humanistas, de tantos eruditos de zorra y uvas que siguen divulgando su incuria intelectual, pretendiendo justificarla en la autoridad kantiana. Baste citar al respecto el tan repetido ejemplo —quién sabe si no más repetido hoy como acusa-

ción irónica—, que en el Medievo, como ejercicio escolar, la discusión versaba sobre cuántos ángeles pueden caber en la cabeza de un alfiler. Ignorancia de que ésta y otras cuestiones similares no se planteaban, en la mayoría de los casos, sino como ejercicio dialéctico.

Es cierto. Los alumnos de lógica discutieron, por ejemplo, sobre si el continuo es divisible al infinito, o si el punto es indivisible, y sobre otros tantos problemas que, en su contexto, resultaban tan «absurdos» como el de los apretados ángeles. «Absurdos» (así, entre comillas) por cuanto, sin haberse iniciado aún en los problemas de la Física o Metafísica, aquellos estudiantes no podrían dar todavía una respuesta adecuada y auténticamente filosófica sobre conceptos como la cantidad, la extensión, el infinito, el espacio y otros. Pero que dejan de parecer absurdos cuando se toma en cuenta que en tales disputas se buscaba no tanto la discusión conceptual de unos temas desconocidos aún para el alumno, sino la habilidad dialéctica o la comprensión de ciertas normas, conceptos y términos lógicos.

No tanto, por ejemplo, la divisibilidad o indivisibilidad del punto, sino el valor semántico de un término privativo como «indivisible», o —si se prefiere— la función negativa del prefijo «in» como distinta a la de «no»; la precisa diferencia semántica de términos como «no justo» e «injusto»; el por qué poder decir que «la piedra es no-justa» es una proposición verdadera, mientras que «la piedra es injusta» o «Sócrates es no-justo» son falsas, pues «injusta» —a diferencia de «no-justo»— significa ausencia de justicia, pero en un sujeto con capacidad de ser justo: diferencia similar a la que hay en castellano, por ejemplo, en términos como «amoral» e «inmoral». En definitiva, dirá Alberto de Sajonia, la proposición «el punto es indivisible» es, a pesar de los matemáticos, una proposición falsa, por la misma razón: porque acepta la capacidad «esencial» en el punto para ser dividido (Alberto de Sajonia, 1988a, 76 s.); aunque transija con el uso ordinario del lenguaje (no por razones lógicas; sino por el mismo uso lingüístico; sin que podamos dejar de lado otras razones no manifiestas en su texto, como la posibilidad de cercanos oídos inquisitorios —quizá y hasta inquisitoriales— atentos a otros ejemplos como «Dios es infinito»).

Sólo unos pocos lógicos medievales se habían salvado, hasta hace algunos años, del olvido general. Pedro Hispano, cuya obra, a pesar de todo, había permanecido en los *pensa* universitarios durante siglos; de él se contaba con la fragmentaria edición de Mullally (1945), con la completa pero insuficiente de Bochenski (1947) (basada en un solo manuscrito —el *Reg. Lat.* 1205— y de la que el propio editor comentaba que *scatet erroribus*) (cf. Pozzi, 1968) y, más tarde, la excelente

de De Rijk (1972). Algunos textos de Abelardo, publicados por Cousin (1836), Geyer (1919), Minio Paluello (1958) y, de nuevo, De Rijk (1970). Shyreswood, uno de los primeros estudiados modernamente por Grabmann (1937). El franciscano Ockham, a cuyos textos el también franciscano Boehner (y su escuela de St. Bonaventure) dedicó prácticamente toda su obra investigativa. Burleigh, de la mano del mismo Boehner (1955), a causa de las polémicas sostenidas con Ockham. Los «Calculadores» de Oxford; los primeros textos terministas magistralmente estudiados posteriormente por, otra vez, De Rijk (1967); y poco más. Excesivamente pocos, si tenemos en cuenta el alto número de maestros que, durante siglos, hubieron de dedicarse al estudio de una disciplina en una Facultad que era paso obligado de todos los que aspiraran a ingresar a cualquier otra.

Con todo ello, Ockham se perfilaba como la figura quizá más importante en la lógica medieval. Sobre todo por su teoría de la suposición de los términos. Hubo quien (¿demasiado pronto?) lo había previsto así: «Después de Ockham, la Escolástica no proporcionó ya más un lógico importante» (Ziehen, 1920, 86). Sin embargo, entre tantísimos otros autores, seguía olvidado Alberto de Sajonia, sobre quien sólo se tenían referencias indirectas, en opiniones por cierto tan autorizadas como las de Bochenski o Boehner, a quien la muerte interrumpió la edición que preparaba sobre la *Perutilis Logica* de Alberto; pero sin que su obra pudiera ser accesible a la generalidad de los investigadores. Kneale, por ejemplo, tan aficionado a maltratar a la lógica medieval, apenas nombra tres veces (y meramente «nombra») a Alberto (Kneale, 1972, 228, 251 y 272).

A pesar de todo, el panorama ha comenzado a cambiar. Aparte de otros estudios aislados, los profesores Harald Berger y Wolfgang Gombocz, de la Universidad de Graz, conformaron un equipo internacional para ocuparse de la edición crítica de la *Perutilis Logica* de Alberto. En 1990, con motivo del centenario de su muerte, se celebró en París un Congreso conmemorativo (Biard, 1991). Los profesores Michael Fitzgerald y Paula Smithka, de la Tulane University de Louisiana, habían comenzado por 1990 la edición crítica de las *Quaestiones in Logicam*. Personalmente sentimos la satisfacción de haber hecho nuestro propio aporte al conocimiento de Alberto (Muñoz García, 1988a, 1988b, 1990, 1991); mérito del Dr. Adolfo García Díaz, quien nos había indicado la necesidad de dar a conocer la obra del medieval. Afortunadamente hoy son cada vez más los investigadores que se dedican al estudio de la lógica de Alberto (Ashworth, Berger, Gombocz, Biard, De Libera, Kann y tantos otros), que van poniendo de manifiesto la importancia de su obra.

II. ALBERTO DE SAJONIA

Alberto de Sajonia nace hacia 1316 en Ricmestorp, en la Baja Sajonia. Estudia en París, donde es luego profesor de 1351 a 1362, y rector de 1353 a 1357, para ser luego cofundador y rector de la Universidad de Viena en 1365. Al año siguiente es nombrado obispo de Halberstadt, donde permanece hasta 1390, año de su muerte (Knabenschuh, 1991). De ahí que se le conozca indistintamente con los apelativos de «Alberto de Sajonia», o «de Ricmestorp», o «de Halberstadt». Aparte de los de *Albertus Parvus* y *Albertutius* (¿Albertucho?): dos diminutivos, de los que el primero nos suena, paradójica y subliminarmente, a todo lo contrario; como que, de no haber habido previamente un Alberto «Magno», así le hubieran llamado al de Sajonia; y el segundo con su connotación de simpatía y aprecio por parte de sus alumnos, picaresco origen, en la mayoría de los casos, de este tipo de «alias». Nada extraño, si se tiene en cuenta el buen humor que manifiesta en sus escritos, como cuando, por ejemplo, nos sugiere que el salterio no es instrumento de percusión (Alberto de Sajonia, 1988a, 1392).

Precisamente una de sus afirmaciones (aunque expresadas fuera de toda consideración humorística) me despertó la curiosidad por indagar hasta qué punto las teorías lógicas del medieval pudieron preparar el camino hacia otras posteriores de la actual lógica matemática (Muñoz García, prensa). Como el disfrute de aquel pasaje de Alberto estableciendo que, al caminar, nuestra cabeza va a más velocidad que los pies. Llamativa afirmación, sustentada por una sencilla argumentación: dado que, al caminar, «la cabeza describe una línea circular mayor que los pies sobre el suelo» (Alberto de Sajonia, 1496, 45rb) —mayor espacio, en el mismo tiempo—, la conclusión no podía ser otra; y ahí quedaba, para que los físicos posteriores pudieran aplicarle teorías de movimiento rectilíneo y de la relación espacio y tiempo.

En el campo específico de la lógica, y frente a la fría y tajante descalificación que Abbagnano hace de la obra del de Sajonia (Abbagnano, 1973, I, 555), Bochenski y Boehner presentan la obra de Albertucio como una armonización de los sistemas de Burleigh (quien manejara antes que De Morgan las famosas Leyes que relacionan conjunción y disyunción), Buridano y Ockham (los especialistas en consecuencias y suposición), que convierten la obra del alemán en la coronación de la lógica escolástica, no mejorada ya por ningún otro escolástico (Boehner, 1970). Veamos los principales temas de Alberto de Sajonia, precisamente coincidentes con los que hemos visto que Bochenski señalaba como principales aportes de la lógica medieval.

Bochenski sintetiza los principales aportes lógicos medievales en los temas de las propiedades de los términos, las consecuencias, antinomias semánticas, cuantificadores y el tratamiento de la lógica modal (Bochenski, 1976, 24). Tras las primeras investigaciones, podríamos añadir hoy el de las obligaciones, y, en general, la valoración de la semántica, área integrante de la Escolástica y a la que la lógica actual —férreamente aferrada desde sus comienzos al formalismo— se ha visto precisada últimamente a incluir en su atención, dando (¿a su pesar?) la razón a los medievales, que habían cometido el «error» de dar cabida en su lógica a la lógica material. Son, precisamente, los temas que más merecen ser destacados, entre los estudiados en la lógica de Alberto. Veámoslos, siquiera sea brevemente.

El tratamiento que Alberto de Sajonia hace de la modalidad, la minuciosidad y sutilezas que aplica a su estudio —tanto en referencia a las proposiciones como a las consecuencias modales—, lo coloca a veces muy por encima del tratamiento moderno sobre el tema; no sólo en las tradicionales modalidades aléticas (Alberto de Sajonia, 1988a, 581 ss., 691 ss., 729 ss., 1070 ss., 1176 ss.), sino en otras a las que puede trasladarse tal doctrina. Entre éstas parecen interesar a Alberto de modo especial las epistémicas, que aparecen insistentemente —además— en su estudio de la suposición, ampliación y apelación (*ibid.*, 513 ss., 587 s., 622); y doctrina que puede aportar soluciones, por ejemplo, al tema de las oraciones oblicuas o incrustadas (cf. Muñoz García y Carosio, 1988). Sin que se pueda olvidar la modalidad temporal implicada en el tema de la apelación (Alberto de Sajonia, 1988a, 606 ss.; cf. 504 ss.).

Las críticas y ridiculizaciones que la lógica medieval hubo de sufrir en referencia al tema de los insolubles cedieron cuando los modernos descubrieron la importancia de las antinomias o paradojas, y la necesidad de dedicarse a su estudio, aplicándoles la teoría de los tipos y convirtiéndose en uno de los capítulos más importantes de la lógica moderna. El caso es que, si bien Ockham incorpora definitivamente su estudio al *corpus* de la lógica, por otro lado parece minimizar su importancia, reduciéndolo a un solo capítulo; mientras Alberto vuelve a dedicarle la atención de todo un tratado (Ockham, 1974, III, 3; Alberto de Sajonia, 1988a, 1625 ss.).

Partiendo del caso del mentiroso planteado por Aristóteles (*Soph. Elen.*, 25, 180b 2-7), y a propósito de proposiciones del tipo «la proposición que estoy diciendo es falsa», tiene una solución no poco afortunada. Con el presupuesto de que toda proposición significa que ella es verdadera, esto es, se autopresenta como verdadera, distingue en estos insolubles una doble significación: en primera instancia, la

proposición significa que es verdadera, por cuanto, siendo afirmativa, significa que aquello a lo que se refieren (aquello en lugar de lo que suponen) el sujeto y predicado («proposición» y «falsa») es lo mismo (significación formal). Lo cual hace, a su vez, que la proposición se convierta en falsa, «es verdad que es falsa» (significación material, basándose en los significados de los términos).

Resulta así que lo representado por sujeto y predicado es y no es —a la vez— lo mismo; lo cual, siendo contradictorio, convierte a la proposición, definitivamente, en falsa; en una proposición que se falsifica a sí misma (*propositio falsificans se*). De las dos significaciones formal y material o, si se quiere, directa y refleja, una *reflectitur* sobre la otra, y hace así a la proposición contradictoriamente significativa (Alberto de Sajonia, 1988a, 94, 1631 ss., 1659, 1662). Una explicación —que se incorporaría después a la definición de insoluble dada por Paulo Véneto, y que se convertiría en la más aceptada a partir de entonces— Abbagnano, a quien hemos visto ya no muy proclive hacia Alberto, sostiene que fue Pedro d'Ailly quien aportó esta solución (Abbagnano, 1973, I, 559; cf. Pedro d'Ailly, 1494); pero cuando el de Sajonia escribía esto en su *Perutilis Logica*, Pedro apenas llegaría a adolescente.

Mientras la materia de la proposición son los categoremas, esto es, el sujeto y predicado, la forma viene estructurada para Alberto por lo que llama el «formal» o cópula («es», en las proposiciones simples, y la respectiva conectiva en las compuestas), las negaciones, signos, orden entre ellos, y los cuantificadores; es decir, por todo lo que hoy se llaman constantes lógicas (Alberto de Sajonia, 1988a, 668, 976 s.). Entre todas ellas, revisten especial importancia los cuantificadores, pues de su función establecedora de la cantidad de los términos dependerá la suposición, que se basa en la verificación del predicado respecto al sujeto. Digamos de paso que Albertucio agudiza la clasificación de estos cuantificadores. No sólo distingue, como era común y obligado, entre el «todo» distributivo (*omnis homo*, «todo hombre») y el «todo» integral (*totus homo*, «el hombre entero»); o entre el *omnis* distributivo («todos los hombres son mortales») y el colectivo («todos los Apóstoles son doce»). También lo hace, en el universal distributivo, entre el *omnis* y el *quilibet*: distribuyendo el primero a todos los individuos de un mismo género (*pro singulis generum*) y el segundo a todos los géneros de individuos (*pro generibus singulorum*) (*ibid.*, 433 ss.).

Pero es importante Alberto en este punto, también y sobre todo, por cuanto en su definición se adelanta en siglos a la manejada actualmente por la lógica moderna.

> Signo universal es aquel por medio del cual el término común al que se une se presenta estando copulativamente en lugar de cada uno de sus supuestos... Signo particular es aquel por medio del cual el término común al que se une se presenta estando disyuntivamente en lugar de cada uno de sus supuestos (*ibid.*, 672 s.).

Compárense con las dadas por Peirce (1933-1934, 288), y júzguese a quién, si a éste o al no tan Parvus Alberto, ha de atribuirse el mérito de tales definiciones. Ambas son concebidas de la misma exacta manera por ambos autores; el universal como una abreviatura de producto, y el particular como abreviatura de suma:

$$(x)\ Fx \equiv Fa.\ Fb.\ Fc.\ \ldots \text{ y } (\exists x)\ Fx \equiv Fa \vee Fb \vee Fc \vee \ldots$$

Aunque quede fuera de los límites que nos habíamos planteado, notemos de paso una justificación a otra teoría medieval tan injustamente desprestigiada por los lógicos modernos. Injustamente, por cuanto la visión medieval y la actual al respecto son ambas igualmente sostenibles, cada una dentro de su sistema. La lógica actual parte de que sólo las proposiciones particulares tienen contenido existencial, sólo ellas hablan de existentes. Para la Medieval, sólo las proposiciones afirmativas se refieren a la existencia. Partiendo de tales postulados, la primera habrá de rechazar, por ontologista, la inferencia de una proposición universal a su particular; para la segunda, tal inferencia resulta absolutamente válida. Concepciones válidas las dos y que sólo se diferenciarán en el mejor o peor «funcionamiento» del respectivo sistema. Pero que resulta absurdo refutar cualquiera de ellas, desde el postulado de la otra. La crítica de Couturat a los medievales y a Leibniz, que reseñábamos más arriba, no parece así tan fundamentada.

Desde un punto de vista moderno, y partiendo de la simbolización moderna, si reparamos en la segunda parte de las equivalencias correspondientes a ambos cuantificadores, la única diferencia entre proposición universal y particular radica en los conectivos: conjunción en una, disyunción en la otra; los demás elementos son los mismos, incapaces por tanto de establecer la diferencia entre las primeras partes de ambas equivalencias, esto es, entre los cuantificadores; la diferencia es, pues, absolutamente sintáctica.

Parecería más lógico pensar que la diversificación de proposiciones en relación a si refieren o no a existentes, haya de depender más bien de su denotación, algo que tiene que ver más con la semántica que con la sintaxis; no en otra línea parecen haber ido los medievales, al partir, para establecer esa diversificación, de un postulado que —fundamentado en la presencia o ausencia de la negación— se

vincula más directamente con la verificación y la semántica: sólo tienen significado existencial las proposiciones afirmativas, que hablan de lo que —supuestamente al menos— sí hay en la realidad.

Con la función de los cuantificadores perfectamente delimitada, se puede entrar con paso más seguro al tema de la cantidad de los términos en una proposición, estudiada por los medievales en su teoría de la suposición. Un tema fundamental en toda la lógica medieval y en el que se había considerado siempre a Ockham como quien mejor lo había desarrollado. Pero el mismo Boehner, a pesar de su devoción hacia Ockham, su hermano de hábito, termina exponiendo la suposición medieval ciñéndose al texto de Alberto de Sajonia (Boehner, 1958). Aunque en la teoría Alberto es básicamente ockhamista, perfila y especifica detalles con mayor precisión que el *Venerabilis Inceptor*, llegando a veces a sutilezas a lo Escoto. Véase, por ejemplo, su concepto de suposición material: «acepción de un término que se toma en lugar de sí mismo o en lugar de algún otro, semejante o no a él, que supone del mismo o de distinto modo; y que no ha sido impuesto para significarlo, ni significa natural y propiamente aquello en lugar de lo cual supone» (Alberto de Sajonia, 1988a, 408); y en su explicación invertirá todo el capítulo.

Mientras la generalidad de los medievales escribía tratados sobre las propiedades de los términos, el de Alberto es, simplemente, sobre la suposición; no sólo privilegiando a ésta sobre las demás propiedades, sino convirtiéndola, diríamos que antonomásticamente, en «la propiedad» de los términos; las demás, en definitiva, están incluidas en ella, se reducen a ella, de la que no son sino casos especiales: específicamente la apelación y ampliación, a las que dedica sendos capítulos. La apelación, como caso especial de la suposición del predicado. La ampliación, más elaborada que en otros autores, con unas reglas que para Bochenski constituyen «un ejemplo precioso de análisis lingüístico escolástico y un importante complemento a la teoría de la suposición» (Bochenski, 1976, 187). Y, puesto que se trata de una propiedad por la que el objeto significado por un término es también un objeto posible, sugiere a continuación la comparación con Schröder:

> Es fácil de ver que esta doctrina contiene la aportación fundamental al problema de las clases vacías, pues la expresión «clase vacía» adopta tantas significaciones cuantas son las especies de ampliación (Schröeder, 1890).

Hemos dicho que, en definitiva, la suposición tiene que ver con el modo como un predicado se verifica del sujeto suponente. Tradicio-

nalmente había sido presentada por los autores como la suplencia que hace un término en una proposición, en lugar de, y representando, un objeto (al que significa); y, en principio, así define Alberto a la suposición, como «la acepción o uso de un término categoremático, que se usa en la proposición en lugar de algo». De este modo, en «la mesa es metálica», la expresión «mesa» supone en lugar del concreto y determinado mueble sobre el que escribo. Sin embargo Alberto puntualiza más esa suplencia con una especificación que, ciertamente, toma de Ockham. No se trata de una suplencia «directa», sino más bien mediata: «un término se usa en una proposición en lugar de aquello de cuyo pronombre demostrativo que lo señala, se muestra en la proposición que se verifica el predicado» (Alberto de Sajonia, 1988a, 393).

Pero no es lo mismo lo que significa un término y aquello de lo que se verifica; en palabras de Ockham: «un término nunca supone sino en lugar de aquello en lo que se verifica» (Ockham, 1974, I, c. 63). Con lo que el término «mesa» significa a muy diversos individuos de una determinada clase; pero, en la aludida proposición, solamente se verifica de —o solamente supone en lugar de— el individuo de esa clase al que señala el demostrativo «esto», que hace de sujeto en la proposición intermediaria «esto es metálico», y que señala al mueble en el que escribo. En base a esta «intermediación» se dice que «mesa» supone en lugar del objeto.

Curiosidades de la historia de la lógica: si tomamos en cuenta que la suposición es propiedad característica del sujeto proposicional; que éste —a diferencia del predicado, que es un adjetivo— es un nombre; pero que al suponer (esto es, al nombrar a su significado) el nombre lo hace por medio de un demostrativo: ¿no nos las habemos con —al menos— la raíz de la afirmación de Russell de que el único y auténtico nombre propio es el demostrativo? (Russell, 1974, 163). Un Russell, precisamente, que formaba parte del coro de voces que minusvaloraban a la lógica medieval: «La lógica en la Edad Media y la enseñanza hasta el día de hoy no supone más que una colección de términos técnicos y reglas silogísticas» (*ibid.*, 1929, 35). Y un Russell que resulta aquí no poco sospechoso. Porque ¿se trata de mera coincidencia y redescubrimiento —como en el caso de De Morgan que, efectivamente, redescubre y da nombre a unas leyes que ya Walter Burleigh manejaba— o de plagio por parte de alguien que no lo consideró tal, por tratarse de doctrinas tenidas por todos como ridículas, obsoletas e inútiles medievalidades?

Ciertamente, Russell escribe antes de que en 1935 se comenzara a leer la literatura lógica medieval. Pero lo hace desde un entorno cuyas bibliotecas, abundosas en manuscritos de esa época, facilitaba

su consulta. Y da la impresión de que los conoció, aunque no revelara el origen de su inspiración. ¿Cómo, si no (y además de «esto»), aseverar (¡y con tanta razón!) que Sócrates fue el nombre más común en los ejemplos de la historia de la filosofía? Él nos habla de cierto círculo vicioso a evitar en la solución de las paradojas, en términos que sonarían muy familiares a un Paulo Véneto (*ibid.*, 1950, I, 37; Paulo Véneto, 1499, II, 193rb). Él fue quien acuñó la expresión «la navaja de Ockham» (*Okham's razor*) para referirse al principio de economía, ampliamente utilizado por Ockham. Pues bien: entre los manuscritos existentes en la Biblioteca Amploniana se encuentra uno titulado *De cathegoricis et hypotheticis propositionibus* (Erfurt, Ampl. Q. 395, f. 100), cuyo comienzo es: *Sequuntur quaedam rasariae ipsius Ockham*, que bien pudo haber sugerido a Russell su famosa denominación. ¿Quién dice que Russell no hubiera visto otra copia o manuscrito similar en las bibliotecas inglesas, o que al menos la expresión —indudablemente utilizada ya en la Edad Media— se repitiera en alguno de ellos?

De todas formas, para evitar sospechas, más estrofas para el coro; incluyendo ahora en ellas al propio Aristóteles: «El mundo de la lógica formal ha sido descubierto, todos lo saben, por Aristóteles. Pero Aristóteles no fue nunca más allá del silogismo, una pequeña parte de ese mundo; y los escolásticos no fueron nunca más allá de Aristóteles» (Russell, 1918, 60).

Volviendo a la suposición: teniendo en cuenta la intervención del demostrativo en la suposición, y la relación entre sujeto y predicado proposicionales, la estructura de la proposición queda reducida a un sencillo pero elocuente esquema: un «x», o un «esto» (nombre propio), representado bajo el sujeto proposicional (nombre común), quien a su vez está incluido en la extensión del predicado proposicional (nombre adjetivo). Lo que no es otra cosa que un claro antecedente de cómo se concibe la proposición en el cálculo de predicados de la lógica moderna: $(x)\ (Sx \supset Px)$

La misma teoría de la suposición nos ayudaría a aclarar el problema de las clases vacías o —en terminología medieval— de si suponen o no los términos que significan inexistentes, como el término «centauro»; términos de los que Alberto afirma tanto —sorprendentemente— que «suponen en lugar de nada», como que «suponen personalmente» (Alberto de Sajonia, 1988b, 767 y 787); y —más sorprendentemente aún— que significan «algo que existe» (*ibid.*, 783, 785 s., 796, 799).

La sorpresa desaparece cuando puntualiza que significan algo «de un modo cual es imposible que se dé en la realidad» (*ibid.*, 796); esto

es, son términos que significan su definición nominal («busto de hombre con cuerpo de caballo») pero, por no tener definición real, no pueden significar nada existente. Y, dado que proposición verdadera es la que *qualitercumque significat, ita est* (*ibid.*, 1988a, 686) y el modo concreto de busto-de-hombre-con-cuerpo-de-caballo en la realidad no es, por ello la proposición «el centauro es», es una proposición falsa. Nótese que la feliz expresión de la definición de proposición verdadera es, en castellano, «del modo cualquiera como significa» (que es un modo preciso y concreto en cada proposición), y no «de cualquier modo como significa» (que haría verdadera a toda proposición).

Por eso «el centauro es» —que significa *taliter qualiter impossibile est se habere*— es una proposición falsa. Y por eso, en ella, «centauro» supone (o está en la proposición) en lugar de lo que significa, que es algo que es, de acuerdo a su definición nominal; pero supone en lugar de nada (existente). Coincidiendo con el postulado medieval sobre las proposiciones que hablan de existentes, tales proposiciones afirmativas cuyo sujeto es un inexistente serían falsas. En cuanto a otros términos no actualmente existentes («Adán», «Anticristo»), Alberto nos dice que en proposiciones como «Adán es el primer hombre», suponen en lugar de lo que es, o fue, o será, o puede ser (*ibid.*, 468). En definitiva, sucede en ellas lo mismo que con proposiciones como «el trueno es un ruido producido en las nubes», cuyo sujeto supone en lugar de un actualmente no existente (*ibid.*, 469 ss.). Ya Gregorio de Rímini había distinguido entre el *sic esse vel sic non esse* y el que una proposición diga que algo *sic est vel sic non est* (Gregorio de Rímini, 1955, I, d. 1, a. 1).

Boehner (1970) daba cuenta de un comentario a un tratado *De consequentiis,* Comentario que finalizaba atribuyendo su autoría a Alberto de Sajonia (Paris, BN, Lat. 14715, 59vb-78rb). Concluía de ahí que el maestro parisino habría comentado uno de los primeros tratados medievales sobre las consecuencias; lo que para nosotros pudiera ser índice del valor que Alberto concedía al tema. Sin entrar en este último aspecto, hay que decir, sin embargo, que la atribución al de Sajonia no puede ser auténtica, a pesar de que así lo haga el propio manuscrito (efectivamente, el manuscrito finaliza así: *Explicit expositio libri de consequentiis, correcta per Magistrum Albertum de Saxonia, pariter atque lecta*; cf. Muñoz García, 1997).

La síntesis que realiza Alberto de Sajonia a Buridano, Ockham y Burleigh y de la que nos hablaba antes Boehner, la realiza Alberto a partir del Tratado IV de su *Perutilis Logica*, cuando comienza el tema de las consecuencias. No tanto en la tarea de un mero ecléctico copilador, como sugería Abbagnano; más bien, con la perspectiva de la

elaboración lógica anterior de varios siglos, el de Sajonia sabe asimilar lo positivo de ella y prescindir de lo secundario, para integrar un sistema de consecuencias que se convierte —según el mismo Boehner— en la coronación de la lógica escolástica.

Era previsible, sin embargo, que Alberto se adhiriera básicamente en este tema a la línea de Buridano, su maestro y especialista en consecuencias; una dependencia que Alberto no tiene inconveniente en aceptar; así lo sugiere el mismo título de su obra, *Perutilis Logica*, elegido a semejanza de la de Buridano: *Perutile compendium totius Logicae* (1499). Bochenski ha señalado el claro paralelo de algunos textos de los dos autores, observando asimismo que en ocasiones el discípulo supera —al menos en claridad— al maestro; el caso es que, al dar cuenta de las reglas consecuenciales medievales, Bochenski termina prefiriendo el texto de Alberto, sobre los demás (Bochenski, 1976, 211-217).

Con Buridano Alberto coincide en el establecimiento —superior al de Ockham— de qué sea consecuencia formal (Ockham, 1974, 589; Buridano, 1496, c. 8, sof. 2; Alberto de Sajonia, 1988a, 962, 975) y qué pertenece a la materia y forma (de la proposición y) de la consecuencia, doctrina que encontraremos luego en Kant y De Morgan (Buridano, s.f., c. 7; Alberto de Sajonia, 1988a, 975 ss.; Morgan, 1864). Podemos descubrir igualmente antecedentes wittgensteinianos en la descripción de la naturaleza del antecedente: «una proposición es antecedente de otra si se relaciona de tal manera con ella, que es imposible que sea lo que de cualquier modo es significable por medio de la primera —manteniendo la significación de los términos—, sin que sea lo que de cualquier modo significa la otra» (Alberto de Sajonia, 1988a, 962). Un alto formalismo, en resumen, manifestado, por ejemplo, en otro pasaje paralelo, en que establece cuándo un condicional es verdadero; o en la división de la consecuencia material; o en otros fragmentos considerados por Bochenski «cumbres de la lógica sentencial escolástica» (*ibid.*, 741, 978, 999; Bochenski, 1976, 216).

Pero hay un aspecto sobre el que es preciso llamar la atención. Si hasta el siglo XIV se entendía el silogismo como una consecuencia especial y distinta de las demás, compuesta por tres proposiciones —dos premisas de las que se obtiene una conclusión (A, B | C)—, Burleigh lo concibe como una subclase de las consecuencias; una consecuencia formada no por términos —como la proposición condicional—, sino por proposiciones. En tal sentido, las premisas son consideradas por Burleigh como un antecedente especial, formado por dos proposiciones: «el antecedente silogístico es una proposición *plures inconiunctae*,

y no tiene opuesto, porque ni es proposición *simpliciter una*, ni proposición una por conjunción». Burleigh insiste en la pluralidad de proposiciones del antecedente: «porque no es proposición *una simpliciter*, ni *coniuncte* una» (Burleigh, 1955, 65, 207 s.). En efecto, en la tradición escolástica *propositio plures* se utilizaba en el sentido de «proposición múltiple»; recalcado en este caso por Burleigh al decir *inconiunctae*, esto es —en la misma tradición— «no compuesta» (por ejemplo, Paulo Véneto, 1499, 193va). Las premisas, pues, son —en cierto sentido— «una» proposición, tienen una cierta unidad; aunque siguen siendo dos proposiciones, se puede decir que yuxtapuestas.

Es necesario detenerse en esta pluralidad; porque Alberto parte de esta concepción del silogismo como un subgénero de las consecuencias, pero para ir mucho más lejos. Porque no habla ya de las premisas como *propositio plures inconiunctae* sino de la «combinación» de las premisas: «la proposición que se sigue de tal combinación se llama conclusión»; quedando claro, poco más adelante, qué entiende por tal «combinación»: «nótese que, en el silogismo, ninguna de las premisas es el antecedente, sino que el antecedente total es la copulativa compuesta por las premisas» (Alberto de Sajonia, 1988a, 1116, 1138). De modo que el silogismo es una consecuencia, en donde la conclusión se infiere a partir de dos premisas; lo que, en principio, y de acuerdo a lo establecido por Burleigh, nos llevaría a establecer para el silogismo la estructura: $A , B \vdash C$.

Pero el antecedente silogístico es para Alberto una sola proposición formada por la conjunción de las premisas; lo que resulta más coherente con la concepción del silogismo como un subgénero de las consecuencias, esto es, como un condicional; por lo que su estructura correspondería más bien a: $A . B \supset C$.

Por otro lado, Alberto aplicará la doctrina de los estoicos: «son argumentos válidos cuando la proposición condicional formada por la conjunción de las premisas, y la conclusión, es correcta» (Sexto Empírico, B 137). Y así, al ser el silogismo una consecuencia, se aplican a él las reglas de ésta; por lo que el silogismo válido se corresponde con la condicional verdadera. Y, puesto que toda condicional verdadera es necesaria (Alberto de Sajonia, 1988a, 743), la estructura silogística anterior sería, más exacta y definitivamente:

$$\vdash A . B \supset C$$

Lo que, por una parte, constituye una nueva expresión del principio de condicionalización; y, por otra, una anticipación al Teorema de Herbrand (Herbrand, 1930).

Paradójicamente, en un escrito de lógica como el presente, pareciera haberse desmentido la tesis aristotélica de que algo o es, o no es. Porque ante quienes siguen pretendiendo que la lógica no nació sino hasta los Frege y Boole y De Morgan, *recedant vetera, nova sint omnia*, y frente a quienes se aferran —que los hay— a que la única lógica fue la desarrollada por Aristóteles y la Escolástica (lo demás sería «Logística», otra cosa), parece obvio que *tertium datur*, que se da una clara tercera vía: sostener que se trata de la misma lógica, en diversos estadios de evolución; evolución en la que la lógica medieval tuvo no poco que ver.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1973), *Historia de la Filosofía*, Barcelona.

Alberto de Sajonia (1496), *Tractatus proportionum*, Venecia, 1496.

Alberto de Sajonia (1988a), *Perutilis Logica*, ed. A. Muñoz García, México.

Alberto de Sajonia (1988b), *Quaestiones in Artem Veterem*, ed. A. Muñoz García, Maracaibo.

Aristóteles, (1844), *Organon graece,* ed. T. Waitz, Leipzig; trad. cast. de M. Candel, *Aristóteles. Tratados de Lógica,* Madrid, 1982-1988.

Beltrán de Heredia, V. (1932), *Vitoria. In Secundam Secundae,* Madrid.

Biard, J. (1991), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIVe siècle*, Paris.

Binder, Ch. (1614), *De scholastica Theologia*, Tubinga.

Bochenski, J. (1947), *Petri Hispani Summulae Logicales*, Torino.

Bochenski, J. (1976), *Historia de la lógica formal*, Madrid.

Boehner, Ph. (1955), *Walter Burleigh. De Puritate Artis Logicae*, St. Bonaventure.

Boehner, Ph. (1958), «A Medieval Theory of Supposition»: *Franciscan Studies, XXVIII*, 240-289.

Boehner, Ph. (1970), «Logic, History of: III, Scholastic Logic», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.

Boehner, Ph. (1974), *Guillielmi Ockham Summa Logicae*, St. Bonaventure.

Brands, H. y Kann, Ch. (1995), *Einführung in die Logik*, Hamburg.

Brochard, V. (1912), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.

Burleigh, W. (1955), *De Puritate Artis Logicae,* ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure.

Candel, M. (1982-1988), *Aristóteles. Tratados de Lógica,* Madrid.

Carvajal, L. de (1545), *De restituta Theologia,* Colonia.

Celaya, J. de (1523), *Aurea expositio in decem Libros Ethicorum Aristotelis,* Paris.

Cousin, V. (1836), *Ouvrages inédits d'Abelard*, Paris.

Couturat, L. (1901), *La Logique de Leibniz*, Paris.

Descartes, R. (1968), *Regulae ad Directionem Ingenii,* ed. J. Soriano, Maracaibo.

Descartes, R. (1969 ss.), *Oeuvres*, ed. Adam y Tannery, Paris.
Fraile, G. (1975), *Historia de la filosofía medieval*, Madrid.
Geyer, B. (1919), «Peter Abaelards Philosophische Schriften», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XXI, Münster.
Grabmann, M. (1937), *W. Shyreswood. Introductiones in Logicam*, München.
Gregorio de Rímini (1955), *In I Librum Sententiarum*, Franciscan Institute, St. Bonaventure.
Guillermo de Ockham (1974), *Summa Logicae*, ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure.
Hartshorne, C. y Weiss, P. (1933-1934), «[C. Peirce] On the Algebra of Logic. A contribution to the Philosophy of Notation», en *Collected Papers* III, Cambridge, Mass.
Herbrand, J. (1930), «Recherches sur la théorie de la démonstration»: *Travaux de la Société des Sciences et de Lettres de Varsovie, Cl. III, math.-phys., XXXIII*, 33-160.
Juan Buridano (*ca.* 1496), *Sophismata*, Paris.
Juan Buridano (1499), *Perutile compendium totius Logicae* (también conocida como *Summa de Dialéctica*), Venecia.
Juan Buridano (s.f.), *Tractatus consequentiarum*, Paris.
Knabenschuh, S. (1991), «Alberto de Sajonia: Notas a su biografía»: *Revista de Filosofía, 15*, 49-72.
Kneale, W. (1972), *El desarrollo de la Lógica*, Madrid.
Kretzmann, N. (1966), *W. Shyreswood. Introductiones in Logicam*, Minneapolis.
Kretzmann, N. (1968), *W. Shyreswood. Syncathegoremata*, Minneapolis.
Leibniz, G. (1949), *Nouveaux essais sur l'entendement*, trad. ingl. de A. Langley, *New Essays concerning Human Understanding,* Lasalle, Ill.
Lukasiewicz, J. (1935), «Zur Geschichte der Aussagenlogik»: *Erkenntnis, 5,* 111-131.
Minio Paluello, L. (1958), «Abaelardiana inedita», en *Twelfth Century Logic: Texts and Studies* II, Roma.
Morgan, A. de (1864), «On the Syllogism, n. III and on Logic in General»: *Trans. Cambr. Philos. Soc., 10*, 173-230.
Morhof, D. (1732), *Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus,* Lubeck.
Muguerza, L. (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid.
Mullally, J. (1945), *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame.
Muñoz García, A. (1988a), *Alberto de Sajonia. Perutilis Logica* (sobre la ed. Venecia, 1522), México.
Muñoz García, A. (1988b), *Alberto de Sajonia. Quaestiones in Artem Veterem*, Maracaibo.
Muñoz García, A. (1990), «Albert of Saxony. Bibliography»: *Bulletin de la SIEPM, 32*, Lovaina, 161-190.
Muñoz García, A. (1991), «Cinco *nuevos* fragmentos de Alberto de Sajonia»: *Ibid., 33,* 162-176.
Muñoz García, A. (1997), «Un Ps.Alberto de Sajonia, franciscano», en *Atti*

del Colloquio Internazionale «Editori di Quaracchi, 100 anni dopo. Bilancio e prospettive», Roma, 229-238.
Muñoz García, A. (en prensa), *Seis preguntas a la Lógica medieval,* México.
Muñoz García, A. y Carosio, A. (1988), «Reflexiones en torno a la oración oblicua»: *Revista de Filosofía, 11*, 1-44.
Mutschmann, H. (1912), *Pyrroneíon hypotypóseon libros tres continens*, Lipsiae.
O'Donnell, R. (1941), «W. Shyreswood. Syncathegoremata»: *Mediaeval Studies, III*, 46-93.
Padoa, A. (1912), *La logique déductive dans sa dernière phase de développment,* Paris.
Paulo Véneto (1499), *Logica Magna*, Venecia.
Pedro Abelardo (1970), *Dialectica*, ed. L. De Rijk, Assen.
Pedro d'Ailly (1494), *Tractatus exponibilium*, Paris.
Pedro Hispano (1945), *Summulae Logicales,* ed. J. Mullally, Notre Dame.
Pedro Hispano (1972), *Tractatus*, ed. L. De Rijk, Assen.
Peirce, C. (1933-1934), «On the Algebra of Logic. A contribution to the Philosophy of Notation», en *Collected Papers* III, ed. C. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge, Mass.
Peixoto, L. (1947), *Compendium Philosophiae Neo-Friburgensis, Societatis Iesu Brasiliae*, Nova Friburgo.
Pozzi, L. (1968), «Nota sull'edizione Bochenski delle *Summulae Logicales* di Pietro Hispano»: *Revista critica di Storia della Filosofia, 23*, 330-342.
Prantl, K. (1927), *Geschichte der Logik in Abendland*, Leipzig.
Rijk, L. (1967), *Logica Modernorum*, Assen.
Rijk, L. (1970), *Dialectica*, Assen.
Rijk, L. (1972), *Peter of Spain. Tractatus*, Assen.
Russell, B. (1918), «Mathematics and the Metaphysician», en *Mysticism and Logic and other Essays*, London.
Russell, B. (1929), *Our Knowledge of the External World*, London.
Russell, B. (1974), «La filosofía del atomismo lógico», en Muguerza, L. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía* I, Madrid, 1974.
Schröeder, E. (1890), *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, Leipzig.
Sexto Empírico (1912), *Pyrroneíon hypotypóseon libros tres continens*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae.
Shyreswood, W. (1966), *Introductiones in Logicam*, ed. M. Grabmann, München; ed. N. Kretzmann, Minneapolis, 1966; ed. H. Brands y Ch. Kann, Hamburg, 1995.
Shyreswood, W. (1968), *Syncathegoremata*, ed. N. Kretzmann, Minneapolis; ed. R. O'Donnell, en «W. Shyreswood. Syncathegoremata»: *Mediaeval Studies III*, 1941, 46-93.
Soriano, J. (1968), *Descartes. Regulae ad Directionem Ingenii*, Maracaibo.
Tribbechovius (1719), *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia,* Jena.
Vitoria, L. (1932), *In Secundam Secundae*, ed. V. Beltrán de Heredia, Madrid.
Whitehead, A. y Russell, B. (1950), *Principia Mathematica*, Cambridge.
Ziehen, T. (1920), *Lehrbuch der Logik*, Bonn.

UNA TEORÍA MEDIEVAL DEL LENGUAJE

Juan Manuel Campos Benítez

La Edad Media ha sido un periodo casi olvidado a propósito, y las causas son múltiples; entre ellas hay que resaltar dos: primero, la dificultad de lectura que exhiben los textos medievales[1] y, segundo, cierto anticlericalismo que asocia indiscriminadamente los textos medievales a asuntos de sacristía y de campanarios[2]. Estos dos aspectos tienen varias ramificaciones y su estudio no deja de ser interesante para el historiador de la cultura. Con respecto a la primera causa diremos que las aportaciones contemporáneas de la lógica y de la lingüística nos permiten apreciar mejor a los medievales. Lo que ahora nos interesa es mostrar el bosquejo de una teoría medieval del lenguaje; ya habrá tiempo para ahondar al lector de las causas de ese olvido.

La Edad Media es un periodo conflictivo por varias razones; una de ellas consiste en los conflictos que nos hacemos cuando intentamos hablar de ella. Se ha dicho que la Edad Media es una etapa oscurantista, que constituye la barbarie del pensamiento y el imperio

1. Dificultad que puede encontrar un paralelo con la dificultad que exhiben algunos textos de filosofía analítica contemporánea, en especial aquellos que recurren a la lógica simbólica para expresar sus tesis. Sin embargo, la presencia de términos técnicos es una constante en cualquier tradición filosófica, ya sea que se presente en un lenguaje simbólico formalizado o se prescinda de los símbolos.

2. El problema de fondo aquí es si hay que considerar la filosofía medieval como realmente filosofía y no teología disfrazada. El enfoque de este ensayo es considerar el pensamiento medieval como un pensamiento que tiene algo que decir a la filosofía contemporánea del lenguaje, independientemente de si se acepte o se rechace una determinada concepción de la religión.

de la fe sobre la razón. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre cuándo empieza o cuándo termina y los filósofos, una buena parte de ellos, simplemente la ignoran. De ahí el nombre: Edad Media, lo que está en medio entre los modernos y los antiguos. El rechazo de la Edad Media puede explicarse, en buena medida, por la ignorancia que tenemos de ella; pero esta ignorancia tiene sus causas, y una de ellas tienen que ver con la dificultad de los escritos medievales. Estos escritos versan sobre muchas cosas, y una de ellas lo constituye el estudio del lenguaje.

El lenguaje era considerado por los medievales como algo institucional, es decir, como algo instituido por los hombres de manera convencional, como algo arbitrario, impuesto. Pero hay que explicitar esta imposición. Se refiere, en primer lugar, a la relación que tiene el lenguaje con otros aspectos de la realidad humana y social. En efecto, el lenguaje se refiere al pensamiento, es expresión del pensamiento, de tal manera que aquello que pensamos cobra cuerpo y es comunicable precisamente a través del lenguaje. Sin embargo, el pensamiento en cuanto tal no es arbitrario, es pensamiento de algo y ese algo es lo que llamamos realidad, mundo, cosas; este ámbito —la realidad— no es convencional, no es algo inventado por el ser humano. Así pues, si bien la relación entre lenguaje y pensamiento es convencional, no lo es la relación entre el pensamiento y la realidad. Por otra parte, el lenguaje —las lenguas— cambia con el tiempo y hay que explicar esos cambios; por eso los medievales distinguían entre tipos de imposición, para dar cabida a esos cambios que surgían con las costumbres y sus variaciones, y al mismo tiempo no dejaron esos cambios expuestos al capricho de los seres humanos. Esta naturaleza convencional del lenguaje hay que considerarla más bien como un presupuesto que como una teoría del origen histórico del lenguaje; presupone, entre otras cosas, cierta preeminencia del pensamiento con respecto al lenguaje, pues si no hay pensamiento previo, no habría lenguaje. El estudio del lenguaje por parte de los medievales presenta una variedad de doctrinas o teorías cuya complejidad escapa a los límites del presente escrito, así que sólo hablaré de los aspectos más generales.

Al lector moderno quizá parezca extraña esta tesis sobre la prioridad del pensamiento respecto al lenguaje. En efecto, nuestro siglo parece mantener la tesis opuesta: si no hay lenguaje no hay pensamiento, pues el lenguaje es condición para el pensamiento y así lo expresan las diversas teorías psicológicas y sociológicas que hablan de la génesis del pensamiento a partir del lenguaje (e incluso hay teorías que mantienen que la realidad es una construcción humana,

es decir, social). La diferencia parece estar a nivel de presupuestos o puntos de partida. La teoría medieval puede explicar la diversidad de las lenguas y, al mismo tiempo, postular una base común, una gramática del pensamiento que seria común a todos los seres humanos y a todas las lenguas; a esa base común le dedican varios estudios denominados «gramática especulativa». La tesis alternativa al origen convencional del lenguaje mantiene que su origen es natural y también debe explicar la diversidad de las lenguas; esa tesis no es medieval y la encontramos formulada en autores posteriores como Leibniz y Vico; ellos explican dicha diversidad en términos que hoy catalogaríamos como «geopolíticos», pero esto es otra historia. Prosigamos con la teoría medieval.

El pensamiento medieval tardó tiempo en formular una teoría que explicara exhaustivamente los usos de las palabras para referirse a la realidad y sus diversos niveles, no podemos sino mencionar a Agustín y a Boecio, aparte de los gramáticos. Entre los pensadores mejor conocidos que orientaron el estudio del lenguaje hay que considerar a Anselmo de Canterbury y a Pedro Abelardo (pero hay más, poco conocidos y menos estudiados) entre los siglos XI y XII de nuestra era. En los siglos XIII y XIV encontraremos ya toda una teoría elaborada respecto a los usos y funciones del lenguaje. Las universidades de París y de Oxford acogieron en su seno a los principales pensadores y teóricos del lenguaje, aunque su preocupación no era estrictamente el lenguaje sino la realidad, pero para hablar de ella habría que comenzar con el estudio del lenguaje; por eso distinguían modos de ser y modos de saber, y trataban de adecuar el uno al otro. Los filósofos mejor conocidos son Pedro Hispano, William de Sherwood y Roger Bacon en el siglo XIII; en el XIV a William de Occam y seguidores. La teoría se desarrolló y encuentra ramificaciones excelentes en nuestro orbe novohispano del siglo XVI: Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado. Pero expongamos brevemente la teoría.

La Edad Media dividía el estudio del lenguaje en dos grandes apartados: la significación y la suposición (*suppositio* en latín). La significación tiene que ver con la teoría del significado y la suposición con la teoría de lo que actualmente se entiende como referencia, es decir, con los usos referenciales de las palabras. Significado lo tienen la mayoría de las palabras, especialmente los nombres, los adjetivos, los verbos y los predicados; suposición la tienen solamente esas expresiones dentro de una oración gramaticalmente bien construida. Así que entenderemos la suposición o referencia de una expresión —nombre o verbo o predicado— solamente cuando forme parte de una oración.

La suposición o referencia de las palabras, dentro del contexto de la oración, puede dividirse en tres aspectos: la referencia a cosas dentro del lenguaje, la referencia a la realidad, es decir, a las cosas, y la referencia al pensamiento. Una palabra puede referirse a sí misma en tanto entidad lingüística, como cuando decimos: «rosa es una palabra española». Actualmente usaríamos las comillas para expresar lo anterior: «rosa» es una palabra española. Los medievales no usaban las comillas pero decían que «rosa» tiene suposición material, y usaban la expresión «ly» para indicar que la expresión que le seguía había que entenderse materialmente: «ly rosa» quiere decir: «la palabra «rosa»». La idea es que usamos las palabras también para referirnos a palabras: de hecho toda gramática tiene que ver con el uso correcto de palabras, no de cosas o conceptos. Palabras como «nombre», «verbo», «adjetivo», etc., han de entenderse como teniendo suposición material, es decir, son palabras que se refieren al uso correcto de las palabras.

Si las palabras no se refieren a palabras, tienen suposición formal. La suposición formal se divide en dos: impropia y propia. Tenemos suposición impropia cuando las palabras se usan en sentido figurado o metafórico. Los filósofos mexicanos del siglo XVI, que tan influidos estaban del pensamiento medieval, llegaron a clasificar seis tipos de suposición impropia. La suposición impropia se refiere a las llamadas «figuras retóricas» o «tropos», tan importantes en la literatura y en la poesía. Un ejemplo: «Las floren ríen». La suposición propia se puede referir al pensamiento o a la realidad, es decir, a las cosas individuales.

Cuando una palabra dentro de una oración se refiere a algo dentro del pensamiento se le llama suposición simple. Por ejemplo, cuando decimos: «el hombre es una especie», «animal es un género», ni la palabra hombre ni la palabra animal se refieren a una cosa concreta sino más bien a un concepto. Pero si se refieren a cosas concretas tenemos la llamada suposición personal; cuando se refieren a individuos y tiene dos casos: cuando usamos un nombre propio y cuando usamos un término común, por ejemplo, «Sócrates es hombre» y «el hombre es un animal». Claro que si Sócrates es un hombre, también es un animal, y podemos llamar a Sócrates «este hombre», si pudiéramos todavía señalarlo. En este caso «Sócrates» y «este hombre» tendrían una misma referencia.

Resumiendo: la teoría medieval de la suposición es una doctrina que habla de los usos de las palabras para referirnos al lenguaje, al pensamiento y a la realidad. No es exagerado afirmar que para los medievales la unidad básica del lenguaje era la oración (o *propositio*, como la llamaban) y no precisamente las palabras o términos. Éstos

cobran plenitud en el contexto de la oración. Pues bien, los términos (y también las oraciones) se refieren a tres niveles básicos: el nivel del lenguaje mismo y así una palabra designa o se refiere a una entidad lingüística, es decir, a palabras[3], se refiere también a conceptos o a entidades mentales o sus contenidos y se refieren también a cosas que no son lenguaje ni pensamientos, es decir, se refieren a la realidad concreta, a los individuos. Los medievales llamaban a estos niveles de referencia suposición material, simple y personal respectivamente. También tenían una teoría de los términos cuando éstos son usados de manera metafórica y que tienen aplicación en lo que hoy se estudia bajo las llamadas «poética» y «retórica», los llamados «tropos» o «figuras retóricas o literarias». Los nombres propios usados en la literatura y que parecen no tener referente también recibieron su atención[4]. La suposición personal se subdividía en varios apartados, pues los términos se pueden referir a las cosas de varias maneras: un término puede tener un solo referente, como en el caso de los nombres propios y de los términos comunes calificados con un demostrativo; puede tener varios, como en los nombres comunes, pero referirse a ellos de manera diversa. La presencia de varios términos en la oración indica ciertas distinciones entre los mismos y ciertas operaciones de carácter lógico y gramatical (la gramática y la lógica estaban engarzadas en esos tiempos). No se refiere a lo mismo o no tiene la misma extensión el término «hombre» en las oraciones «todo hombre corre» y «algún hombre corre», término al que llamaban de suposición distributiva y determinada respectivamente; los términos «todo» y «algún» indican a su vez operaciones y funciones distintas en el contexto de la oración, aunque fuera de ella no signifiquen o indiquen algo. Por eso distinguían entre términos «categoremáticos», esto es, aquellos que significan o refieren fuera de la oración, y términos «sincategoremáticos», aquellos que tienen función solamente en el contexto de la oración y que corresponden a lo que hoy se denomina «constantes lógicas». Las podemos agrupar en dos clases: conectivas de oraciones y cuantificadores. Entre las conectivas hay una especialmente interesante, la negación. Los medievales la consideraban

3. Aunque no es exacta esta afirmación; de hecho la escuela nominalista desarrolló toda una teoría de la referencia no sólo para palabras sino también para oraciones. Sin embargo, para no complicar las cosas sin necesidad, no abordaremos este asunto, pero diremos que la suposición material incluye cuantificación sobre oraciones.

4. «Dulcinea del Toboso» es tan nombre propio como, por ejemplo, «Teresa de Calcuta», pero el segundo designa a un individuo del mundo real y el primero no, sino a un personaje ficticio. La distinción es filosóficamente relevante.

como una partícula que expresa una oración negativa[5] —que así se entiende también en nuestros días— y como una partícula que niega además términos formando así lo que ellos llamaban «términos infinitos». Un término infinito es aquel que contiene una negación, como no-hombre, no corresponde exactamente a lo que hoy llamamos complemento de clase y tiene ciertos rasgos semánticos propios, expresa la ausencia de predicación, es decir, la imposibilidad de predicar algo con respecto de algo. Por ejemplo, puedo decir que la piedra es no-justa, pero no que es injusta. El primer caso es una oración con término infinito, y verdadera; el segundo, en caso de ser verdadera la oración sugiere que aunque se niegue la propiedad, puede convenir a la piedra, lo cual no es solamente falso sino imposible. Podríamos añadir que, de hecho, la oración está semánticamente mal formada[6]. Hay, además, términos que no se refieren a entidades extralingüísticas sino que expresan categorías gramaticales o lógicas; por ejemplo los términos «sustantivo», «conjunción» y similares, De esta manera se cubría aquello que hoy se denomina «metalenguaje», aquel uso del lenguaje para referirse al lenguaje mismo y a sus propiedades. Relacionado con esto tenemos también la doctrina de las primeras y segundas intenciones, aunque ésta se aplica primariamente al pensamiento. En efecto, formamos conceptos para entender la realidad, las cosas, y así tenemos los conceptos de caballo, hombre, etc. Pero también nos formamos conceptos para agrupar aquellos, como por ejemplo las nociones de género y especie. A las primeras las llamaban «primeras intenciones» y «segundas intenciones» a las últimas.

Parte de la teoría de la suposición es la teoría de la ampliación (*ampliatio* en latín) y que trata acerca de los usos de una palabra cuando su referencia se amplía o extiende.

5. Por ejemplo, la teoría de Alberto de Sajonia, quien dice que la negación, en el caso de las oraciones modales, puede afectar a la oración subordinada o al operador modal. En la oración «es posible que no llueva» tenemos la afirmación de una posibilidad aplicada a una oración negativa pero si negamos el operador tendremos «no es posible que llueva». Alberto dice que en ambos casos tendremos una oración negativa, pues lo será de la oración subordinada o del modo, y que debido a ciertas equivalencias tendremos siempre una oración negativa, por ejemplo la primera oración equivale a «no es necesario que llueva». Pero si tenemos negados tanto la oración como el modo tendremos una oración afirmativa, pues «no es necesario que no llueva» equivale a «es posible que llueva», oración afirmativa en ambos aspectos.

6. Pues en el conjunto de propiedades que se pueden atribuir a la piedra no aparece la justicia, ya sea que se afirme o niegue esa propiedad (a menos que se predique impropiamente, esto es, de manera metafórica). Así, «César es un emperador romano» es una oración semánticamente bien formada, pero no lo es «César es un número primo».

Esta teoría de la ampliación puede expresarse de varias maneras. De hecho en textos no medievales sino posteriores se expresaba sin recurrir al término «ampliación» sino recurriendo a los términos «extensión» e «intensión», de la siguiente manera: la expresión «hombre» se refiere a todos los hombres, pero «hombre americano» se refiere a menos cosas, se restringe su rango de aplicación; es decir, se le ha añadido otra nota: americano. Por eso la expresión se refiere a menos hombres, se refiere solamente a los hombres americanos. Pero si a la expresión «hombre americano» se le quita «americano», la extensión se aumenta, aunque disminuya la intensión. Pero los medievales distinguían entre términos comunes, que se refieren a muchas cosas (como «hombre» en nuestro ejemplo) y términos singulares, que se refieren a un solo individuo, como en el caso de los nombres propios como «Carlos» o «don Quijote». Cuando los términos singulares se refieren a una cosa existente los medievales decían que el término tiene *appellatio*, apelación, nombra una entidad actual, existente («actual» en este contexto quiere decir algo que de hecho es).

Tenemos un nombre propio, digamos «Julio César», refiriéndonos al general y emperador romano que hizo tal y cual cosa. Quizá el lector quiera objetar: pero hay muchos «Julio César». En efecto, pero esto es un accidente del lenguaje: el repertorio de nombres propios es menos extenso que los individuos nombrados, por eso los nombres se repiten, pero la referencia en estos casos está determinada por el contexto: sabemos a quien nos referimos cuando decimos «César cruzó el Rubicón» y no lo confundimos con otros individuos. Sin embargo, ese Julio César ya no existe, su nombre no tiene apelación. Pero tiene ampliación: se refiere a algo que existió. La ampliación es aquella propiedad de los términos que les permite referirse a lo que existió, a lo que existirá o a lo que puede existir, aunque de hecho nunca llegue a actualizarse, esto es, nunca llegue a ser existente.

La doctrina de la ampliación fue formulada en términos gramaticales: puede ampliarse la referencia por medio de un verbo, un nombre, un participio y un adverbio. Éstos son los ejemplos que ofrece Pedro Hispano: «un hombre puede ser el Anticristo»[7], «que un

7. Con respecto al Anticristo «no debe extrañarnos la repetida aparición de éste en múltiples ejemplos, al menos en los escritos a partir de finales del siglo XII, época en que aparecen los escritos de Joaquín de Fiori. Sus doctrinas apocalípticas ponen de moda la figura del Anticristo, moda que pasó a los escritos de los lógicos, completando la gama de prototipos para sus ejemplos: Sócrates para el existente presente o pasado, el Anticristo para el existente futuro; la Quimera para el inexistente», como dice Ángel Muñoz en la introducción a su edición crítica de las *Quaestiones in Artem Veterem*, pp. 123-124.

hombre sea el Anticristo es posible», «un hombre es potente para ser el Anticristo», «el hombre necesariamente es animal». Autores posteriores dirán que la ampliación se extiende al pasado, al futuro, a lo posible por medio de los verbos de tiempo «extrínseco», es decir, no en presente, y de los modos (posible, necesario, imposible y contingente). Pedro Hispano decía que la ampliación es siempre del término común, pero en un autor novohispano del siglo XVI, Tomas de Mercado, encontramos la ampliación referida a los términos singulares. En efecto, dice que el término singular «hace las veces de muchos, a saber, por el anciano, el joven, el vivo, el muerto, el engendrado y el no engendrado, de modo que siempre suponga por él»[8]. Llega incluso a hablar de cosas no existentes cuando dice que «sólo Dios es el que llama a las que no son con sus propios nombres, como a los que son»[9]. Tenemos aquí una alusión a los individuos meramente posibles.

Entramos aquí al terreno de la literatura. En efecto, la literatura está llena de nombres propios que nombran personajes que no existen, que no tienen por qué existir. Claro que podrían estar sacados de personas de la vida real, pero no son un retrato; Wilde dijo una vez que conoció a una mujer que era igualita a la heroína de cierta novela, y que le bastaba con leer la novela para saber lo que le ocurriría a esa persona. Y sacó una solemne conclusión: la vida imita a la literatura, o la naturaleza imita al arte. Pues bien, los personajes de la literatura, los nombres propios que en ella aparecen no tienen apelación, pero tienen ampliación; no en tanto que se refieran a personas del pasado o del futuro, sí en tanto se refieran a personas posibles. Claro que estas personas nunca llegarán a actualizarse, o si llegan a hacerlo será sólo accidentalmente.

8. En sus *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, p. 179. Dice un poco antes (p. 170) que «de un hombre aún no engendrado aseveramos que puede ser muchas cosas, a saber, un gran filósofo, un jefe valiente». Incluso nos recuerda que en el caso de oraciones como «el Anticristo es engendrable» se exige que éste no exista. Es posible, por otra parte, tener oraciones verdaderas de cosas que ya no existen: «Adán puede caminar» quiere decir no que existe sino que tiene en su naturaleza esa potencia. Aquí la forma gramatical del verbo (en tiempo presente) es engañosa; el sentido de la oración afirma la conveniencia del predicado en el sujeto. Lo mismo si decimos: «Don Quijote es risible», no afirmamos que exista sino que en su naturaleza está la capacidad de reír.

9. *Ibid.*, p. 199. Debemos notar el desarrollo y exposición de la teoría ya no tanto en términos gramaticales sino en términos explícitamente lógicos. Mercado dice que en el aprendizaje de la lógica hay que aprender ciertas reglas y cuidarse de algunas que se recibieron de la gramática, pues son distintas y siguen un orden diferente. Cf. p. 114, pero véase también la p. 96.

La literatura permite varias cosas: hablar, por ejemplo, de cosas inexistentes, y decir de ellas mucho. Y no sólo de cosas o individuos, también de situaciones que involucran aspectos complejos: la ciencia ficción «describe» mundos que a veces no concuerdan con las leyes físicas de nuestro universo. Incluso puede permitirse «describir» personas inverosímiles, dotadas de facultades que no se permiten en nuestro mundo o llegar a extremos; recuerde el lector *Alice in wonderland* para tener una idea de lo que quiero decir. No se trata de una permisión irrestricta: los autores tratan, en la mayoría de los casos, de hacer creíble su narración, en su contexto. Pueden describir historias alternativas a nuestra historia, describir universos «paralelos», explorar las posibilidades que tiene el ser humano, en sus muchos aspectos: la literatura puede entenderse como una exploración en el ámbito de lo posible. Esa exploración de lo posible está ya incluida, de alguna manera, en la teoría medieval de la ampliación. Por eso la teoría medieval del lenguaje sigue siendo una teoría con muchos alcances teóricos.

La teoría medieval del lenguaje constituye en realidad una familia de teorías, pues hay que decir que cada autor proponía clasificaciones algo distintas de los términos y de la suposición, según su postura filosófica respecto a algunos problemas cruciales, como el llamado «problema de los universales», que se expresaba a través de los términos comunes o en alguna de sus formas. En efecto, admitir o no la referencia de términos abstractos como «humanidad» definía a una escuela o corriente filosófica. Había quienes admitían sin más esa referencia y eran llamados «realistas», pues admitían la realidad de esas entidades abstractas; otros las negaban y eran llamados «nominalistas», pues admitían que esos términos designaban en realidad sólo nombres; otros decían que se referían a conceptos que tenían fundamento en las cosas individuales y eran llamados «conceptualistas» o «realistas moderados». Así, la teoría medieval del lenguaje hay que entenderla en su contexto filosófico (y teológico, pues su aplicación apuntaba precisamente a estos ámbitos) y en este sentido constituye un conjunto de teorías que trataban de explicar ciertos problemas. El interés era inicialmente lingüístico pero no era un mero estudio del lenguaje por el lenguaje mismo sino precisamente por sus relaciones con el pensamiento y la realidad, incluyendo la realidad divina. Un buen ejemplo de la aplicación de la teoría del lenguaje a estudios teológicos lo constituye el problema de si las reglas lógicas expresadas en la teoría de la suposición se aplican también al estudio del problema de la Trinidad. En esto hubo grandes polémicas que no podemos comentar ahora, pero diremos que varios teólogos afirmaron que sí eran aplicables (de

hecho este problema refleja el viejo asunto de las relaciones entre fe y razón, que fue tratado ya desde la época denominada Patrística)[10].

Las aplicaciones de la teoría de la suposición no se restringían a la filosofía o a la teología. Un caso interesante lo constituye el estudio del tiempo, y ya hemos dicho que en los medievales el estudio del lenguaje estaba constituido por elementos gramaticales y lógicos (y presupuestos ontológicos, que nunca faltan en cualquier teoría). Un término puede referirse a una entidad del pasado o del futuro y hemos dicho ya que a esta aplicación de los términos la llamaban ampliación. Un término dentro de una oración de pasado o de futuro admite suposición o referencia determinada si se refiere a algo en algún instante del pasado o del futuro, o bien suposición distributiva si se refiere a algo en cualquier instante del pasado o del futuro. Por ejemplo: si digo «Sócrates fue sabio» quiero indicar que en algún instante del pasado Sócrates tenía la propiedad de ser sabio (ampliación determinada, por la presencia del cuantificador «algún»), pero si digo «Sócrates no fue sabio» indico que en todo instante de la vida de Sócrates, Sócrates careció de esa propiedad (suposición distributiva, por la presencia del cuantificador «todo»). Nótese que aquí la cuantificación se aplica a instantes o intervalos temporales, facilitando nuestro entendimiento de los verbos en tiempos diferentes al presente. Nótese que el término singular puede referirse al mismo individuo pero en diferentes intervalos temporales: hace las veces del joven, del viejo, incluso del no engendrado o del meramente posible, como vimos en el caso de la literatura.

Los filósofos medievales desarrollaban sus doctrinas y al mismo tiempo trataban de asimilar las enseñanzas aprendidas de los filósofos de la antigüedad, y no sólo de los filósofos sino también de los gramáticos y de los retóricos. En este aspecto tenían un sentido de la historia y de la continuidad con una tradición grecolatina (y judeocristiana) de la que se sentían, con todo derecho, participantes y continuadores, aunque continuadores modestos; decían que eran enanos que se montan en hombros de gigantes. Uno de los filósofos con quien se consideraban en deuda era precisamente Aristóteles y al cual algún medieval trató de atribuirle, sin éxito, varias de las teorías medievales que hoy reconocemos como aportativas y originales. De hecho consideraban sus teorías como patrimonio común y por lo tanto no adjudicable a un

10. Por ejemplo las reglas o leyes de la identidad cuando se aplican al problema de la Trinidad. El problema de la relación entre razón y fe va más allá de la lógica; una de sus primeras formulaciones tenía que ver con la aceptación o rechazo del pensamiento griego y el mismo problema se presentó siglos después en el mundo islámico.

sólo pensador; esto explica que encontremos textos que repiten casi textualmente doctrinas de otro texto (de otro autor) sin que ello implicase algún tipo de plagio o que reclamasen derechos de autor.

Esta tradición medieval fue también cultivada en tierras novohispanas ya desde el siglo XVI. También puede parecerle extraño al lector que hablemos de la tradición medieval durante el siglo del Renacimiento y el Humanismo, tan opuesto en algunos aspectos al pensamiento medieval, pero debemos decir que en la España de la época la tradición escolástica seguía tan vigente como en los siglos anteriores, aunque sin menospreciar las críticas de los humanistas[11]. Los filósofos que cultivaron el estudio del lenguaje en esa época y en nuestros medios estaban muy influidos por los estudios medievales y renacentistas de aquellos tiempos, y en ambos era muy importante el estudio del lenguaje. Claro que los enfoques eran diferentes: el medieval era un poco más «teórico», por así decirlo, y el renacentista enfatizaba el estudio de la lengua desde el punto de vista de su enseñanza y valor «práctico», retórico, de acuerdo a los fines de la comunicación. Los filósofos novohispanos querían llegar a un punto medio: ni tan teórico que estuviera alejado del habla cotidiana ni tan práctico que perdiera de vista los principios fundamentales.

Alonso de la Veracruz, un agustino al cual puede considerarse el padre de la filosofía mexicana, escribió y publicó en México dos obras fundamentales: *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*, ambas publicadas en México a mediados del siglo XVI. Pues bien, el estudio de estas obras sigue siendo interesante desde varios puntos de vista, y uno de ellos tiene que ver con el estudio del lenguaje. En la primera obra encontramos un estudio de ciertos silogismos cuyo análisis va más allá del análisis de la oración según la forma sujeto-predicado. En efecto, Alonso de la Veracruz estudia silogismos cuyas premisas están en caso oblicuo. El caso oblicuo es aquel que no es nominativo. «Pedro» o «un hombre» están en nominativo, pero expresiones como «de Pedro» o «para algún hombre» no están en nominativo, sino en genitivo

11. Aunque esto es tema de otro ensayo, debemos decir que la asimilación de la crítica humanista por parte de autores escolásticos está presente en obras del siglo XVI. Por ejemplo en la obra de Francisco Titelman, *Dialectica considerationis* (Ioannes Soter, Lovaina, 1539). Es recurrente la insistencia de Tomás de Mercado en escribir de acuerdo al lenguaje ordinario, y con elegancia. En Alonso de la Veracruz también encontramos una crítica al estilo difícil de los textos de sus contemporáneos. El problema es qué tanto podemos expresar sobre temas lógicos sin recurrir a un lenguaje demasiado técnico (actualmente no tenemos ese problema dado el uso de lenguajes formalizados, aunque la dificultad de su aprendizaje persista). Los autores novohispanos son conscientes de este problema y podemos encontrar cierta tensión no resuelta al respecto.

y dativo respectivamente. Claro que esto tiene que ver con la sintaxis latina, y por eso la lógica aquí se engarza con la gramática, o con la lingüística, para usar un término a la orden del día. No es necesario recordarle al lector que el español tienen raíces latinas y que por eso siguen siendo pertinentes las observaciones de fray Alonso; pero tampoco quiero insinuar que sus estudios son meramente lingüísticos, siguen siendo lógicos y su importancia reside ahí, en el estudio lógico de ciertas expresiones. Le ofrezco al lector estos ejemplos del fraile, uno con premisa y conclusión en genitivo:

> De todo hombre blanco corre un caballo
> Pedro o Pablo son hombres blancos
> luego:
> de Pedro o de Pablo corre un caballo.

y éste con premisa y conclusión en dativo:

> Para cada hombre es menester sujetar las pasiones al espíritu
> un joven es un hombre
> luego:
> para un joven es menester sujetar las pasiones al espíritu.

Quizá los ejemplos parezcan un poco anticuados, pero lo importante de ellos reside en las formas o estructuras lógicas subyacentes, y en las reglas presupuestas para obtener la conclusión.

La tradición medieval siguió vigente en nuestras tierras y por eso he presentado un ejemplo de lo que se hacía en México en el siglo XVI. No quiero decir que esos estudios del silogismo estuvieran ausentes en tierras europeas, pues de hecho fray Alonso estudió en Salamanca y Alcalá y ahí aprendió de sus maestros estas teorías. Lo que quiero enfatizar es que la tradición medieval tiene ramificaciones que alcanzan el ámbito latinoamericano.

El estudioso del lenguaje en el mundo contemporáneo bien puede aprender algo tanto de esta actitud como de estas teorías, ahora que tan importantes parecen las diferencias y las rupturas con el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

Alberto de Sajonia (1988), *Quaestiones in artem veterem*, ed. crítica de Á. Muñoz García, Universidad del Zulia, Maracaibo.

Alberto de Sajonia (1988), *Perutilis lógica o lógica muy útil (o utilísima)*, ed., trad., intr. y notas de Á. Muñoz García, UNAM, México.

Alonso de la Veracruz (1573), *Recognitio summularum*, Juan Bautista de Terranova, Salamanca.
Dumitru, A. (1977), *History of Logic* II. *Scholasticism and Renaissence Logic*, Abacus Press, Roumania.
Gardies, J.-L. (1979), *Lógica del tiempo*, trad. de J. Ordoñez, Paraninfo, Madrid.
Guillermo de Ockham (1992), *Sobre la suposición*, ed. (bilingüe) de L. Guerrero, trad. de A. Vatta, Universidad Panamericana, México.
Muñoz García Á. (1993), «La negación medieval»: *Revista de Filosofía, 18*, Maracaibo.
Muñoz García, Á. y Carosio, A. (1989), «Reflexiones en torno a la oración oblicua»: *Revista de Filosofía, 11.*
Prior Arthur, N., *Historia de la lógica*, trad. de A. Antón y E. Requena, Tecnos, Madrid.
Pedro Hispano (1986), *Tractatus*, llamados después *Summulae Logicales*. Primera ed. crítica basada en los manuscritos e introducción de L. M. De Rijk, trad. de M. Beuchot, UNAM, México.
Tomás de Mercado (1986), *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano,* trad. de M. Beuchot, UNAM, México.
Redmond, W. y Beuchot, M. (1985), *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, UNAM, México.
Scholz, H. (1961), *Concise History of Logic*, trad. de K. Leidecker, Philosophical Library, New York.

DEL MICROCOSMOS AL MACROHOMBRE: UN NUEVO PARADIGMA HUMANÍSTICO EN PICO DELLA MIRANDOLA

Silvia Magnavacca

I

Es sabido que, cuando se estudia un autor o un período del pensamiento occidental, se parte de una lectura decantada de los textos. Ella lleva a formular una hipótesis interpretativa que después es puesta a prueba en la relectura de esos mismos textos y, sobre todo, de otros nuevos. Así se verifica la «funcionalidad» de esa hipótesis. Naturalmente, en cuanto procedimiento metodológico, éste exige un permanente estado de alerta para eludir el riesgo de descubrir en los textos lo que previamente se proyectó en ellos.

Con todo, tal procedimiento se hace especialmente necesario cuando el período abordado es el Humanismo, en su carácter de movimiento filosófico dentro de un fenómeno tan complejo como el Renacimiento. En este sentido, el Renacimiento presenta una dificultad que no ofrecen las etapas anteriores, la patrística y la medieval. Respecto de éstas, se discuten enfoques, se debaten problemas de periodización, etc. Pero su caracterización general suele encontrar entre los especialistas un consenso mayor que el que suscita el Renacimiento. De hecho, la legitimidad de éste como período, que deriva de su autonomía e identidad en la historia de la filosofía, sigue siendo discutida por algunos autores e ignorada por la mayoría.

Por ello, y sin pretender de ninguna manera agotar esta cuestión, conviene aclarar al menos un rasgo central de la hipótesis interpretativa de la que aquí se parte, aun dentro de la brevedad que impone un trabajo como el presente. Dicho en pocas palabras y por vía

negativa: de no admitir —o, lo que es lo mismo, de no tener en cuenta— el peso específico del Renacimiento en la historia de la filosofía, entre el Medievo y la Modernidad se instalaría un hiato, una discontinuidad historiográficamente inaceptable. Para expresarlo con pareja síntesis, pero esta vez por vía afirmativa, diríamos que el peso específico del Renacimiento está dado por el hecho de ser, en sí mismo, la condición de posibilidad del famoso giro copernicano de la Edad Moderna. Esto es lo que hace del Humanismo renacentista un momento *per se* en la historia de la filosofía: para llegar al *ego cogito* cartesiano con y desde el que las cosas son, era necesario que antes el yo se autoconstituyera, es decir, que el hombre recuperara el centro del escenario en la reflexión filosófica. Pero lo fundamental fue que precisamente desde esa centralidad la reflexión se proyectó hacia distintos ángulos, aun hacia lo supremo, aun hacia Dios. De esta manera, el hombre ya no se piensa a partir de un Dios creador, sino que él es pensado desde el hombre. Y con él también el mundo.

De ninguna manera se pretende decir con esto que no haya habido en la Edad Media textos cuya atención estaba focalizada en el universo humano. Ciertamente los hubo, y son innumerables. Así, negamos que la razón haya asistido a Gilson cuando afirmó hace ya tantos años que «el Renacimiento [...] no es la Edad Media más el hombre sino la Edad Media menos Dios, y la tragedia es que, perdiendo a Dios, el Renacimiento perdió al hombre mismo»[1]. Para ceñirnos sólo al autor del que nos ocuparemos de aquí en más, toda la literatura de Pico della Mirandola desmiente lo sostenido por Gilson. Más aún, su *Oratio de dignitate hominis*, considerada —acertadamente o no— el manifiesto mismo del Renacimiento, es también un canto al Dios creador y fin último. De lo que se trata no es, pues, de una cuestión temática sino de un *cambio de perspectiva* que, integrando además fuentes aun no cristianas, genera lo que se ha dado en llamar un «nuevo paradigma».

A la luz de ese *locus hermeneuticus* distinto del adoptado por los siglos anteriores quedan modificadas también doctrinas tradicionales que se reasumen en el Humanismo. Una de ellas es la del hombre como microcosmos.

1. E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Vrin, Paris, 1932, p. 192. En cambio, y por razones que escapan a los límites de este trabajo, coincidimos, si bien parcialmente, con las observaciones que cierran la obra de Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1989, impostada sobre un análisis institucional de la transición Medievo-Renacimiento.

II

Tal doctrina subyace en las páginas más célebres escritas por Pico: las iniciales del *De hominis dignitate*. En efecto, después de haber recordado la tradición hermética y judeocristiana que considera al hombre un gran milagro, Pico busca las justificaciones de esa opinión. Pero no le parecen suficientes «las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana: que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas [...] que es intérprete de la naturaleza [...], que, intermediario entre el tiempo y la eternidad, es —como dicen los persas— cópula (*copula*), y también connubio (*hymenaeum*) de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles». Y añade a continuación: «Grandes cosas son éstas, por cierto, pero no las principales, no tanto como para que el hombre reivindique legítimamente el privilegio de una admiración ilimitada»[2]. En este pasaje asoma la doctrina tradicional del hombre como microcosmos, especialmente, a través de términos como *copula* e *hymenaeum*. Sin embargo, se trata sólo de una remisión; en todo caso, no está claro en qué sentido se asume esa doctrina. Más aún, el texto parece circular en una zona intermedia entre las tesis del hombre como microcosmos y como *methórios*, es decir, ser de frontera entre el ámbito superior, trascendente, eterno, y el inferior, inmanente, temporal. Si bien ambas tesis son próximas y aun pueden considerarse complementarias, con todo, no equivalen exactamente, ya que no sólo es posible subrayar una de las dos sino también admitir una sin la otra: afirmar que el hombre es confín entre lo superior y lo inferior de la creación no supone necesariamente aceptar que lo es, por ejemplo, por subsumir en sí todos los niveles ontológicos de la misma.

Por otra parte, si en este pasaje, de un lado, con el *magna haec quidem*, se convalida la doctrina del hombre microcosmos, en cualquiera de sus sentidos, de otro, también se dice claramente que tampoco ella basta para justificar el carácter absolutamente excepcional y

2. «Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum [...], stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summa admirationis privilegium sibi iure vendicent». Utilizamos la edición de *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze, 1942, p. 102; en adelante, más citado como *DHD*. Salvo expresa indicación en contrario, todas las traducciones son nuestras.

supremo del hombre respecto de todo lo creado. En efecto, notemos que se admite su inferioridad respecto del ángel.

Así pues, aunque es referida en primer lugar, la doctrina del *homo microcosmus* no es fundamental en esta primera página del *Discurso*, que se limita a recoger algunas líneas tradicionales del pensamiento judeocristiano y oriental. En cambio, cobra una significación y un peso decisivo en la siguiente, cuando el Mirandolano formula su célebre fundamentación sobre la dignidad suprema del hombre.

En efecto, recordemos que, según Pico, ésta se apoya sobre el libre albedrío que le permite al hombre lo que no le es concedido ni siquiera al ángel, ser lo que decida ser: planta, si opta por una vida vegetativa; animal, si elige abandonarse a los sentidos; un ser celeste, si cultiva su razón; angélico, si alcanza el grado superior de la vida intelectual. Los demás seres creados están circunscritos en los límites ontológicos de sus respectivas especies y obedecen a las leyes de sus naturalezas; en cambio, el hombre —criatura «camaleóntica» según la caracterización piquiana— no sólo es árbitro de su destino sino cocreador de sí mismo en términos *ontológicos*. Así, por ejemplo, en la primera de las opciones mencionadas, no se trata de «vivir como» planta, sino de convertirse en ella, de *ser* planta.

Ahora bien, en una recreación típicamente humanística del relato del *Génesis*, Pico presenta a Dios, *architectus Deus*, al final del quinto día de la creación, esto es, inmediatamente antes de crear al hombre. Pero, «no restaba ya ningún arquetipo sobre el que modelar a esa nueva criatura [...], ni quedaba uno solo de los lugares de todo el mundo donde ubicar a este contemplador del universo. Todos estaban ocupados y habían sido distribuidos en sumos, medios e ínfimos grados [...] Por eso, estableció el óptimo artífice que a este ser, a quien nada podía dar de propio, *le fuera común todo lo que había asignado singularmente a los otros*». Así pues, Dios se dirige al hombre, obra de naturaleza indefinida (*indiscretae opus imaginis*), para invitarlo a identificarse con cualquiera de los órdenes ya creados, plasmándose de esta manera a sí mismo. Y le dice: «Te he colocado en medio del mundo (*medium te mundi posui*) para que desde allí observes mejor lo que hay en él. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que te modeles y te des la forma que elijas, cual libre y soberano artífice de ti mismo»[3].

3. «Verum nec erat in archetypis unde novm sobolem effingeret [...] nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distributa [...] Statuit tandem optimus

De estas riquísimas líneas, subrayaremos sólo las notas directamente relacionadas con nuestro tema. En primer lugar, hay que notar que el Mirandolano retoma la visión metafísica medieval de un cosmos jerárquicamente ordenado; de allí la referencia a los grados superiores, medios e inferiores en los que lo ve dispuesto. En segundo término, esta nueva y última criatura es, de un lado, de naturaleza aún indefinida. Con todo, es preferible —y más fiel al latín piquiano— designarlo como «obra de perfil indeterminado»: es *cada hombre* quien habrá de tallar el suyo. Pero en el Adán recién salido de las manos «artesanales» de Dios, en el Adán en el que se subsume la humanidad, se sintetizan todos los niveles de la creación: comparte todo lo asignado a esos niveles superiores, medios e ínfimos de la obra divina de los seis días. Y esto es lo que lo confirma como microcosmos en la concepción piquiana expresada en esas páginas.

En este contexto del *Discurso*, esa noción, así como la de *methórios* o confín, es, por así decir, «funcional». En efecto, precisamente por su condición de ser de frontera, el hombre puede descubrir fuera de él la constitución jerárquica de lo real y apreciarla en perspectiva. Con todo, se puede proponer otra lectura posible de la expresión que Pico pone aquí en boca del Creador dirigiéndose a Adán: *medium te posui*. Hemos seguido la interpretación de casi todos los traductores del texto: «te coloqué en medio del mundo», entendiendo por ello el ser intermedio entre el ámbito de lo eterno y el de lo temporal. Desde la perspectiva piquiana, en esa ubicación provisoria del hombre radicaría su *medietas*. Así, *methórios* y microcosmos serían dos nociones diferentes. Pero también cabe otra lectura, menos local y más subsumida en la condición de microcosmos: si, echando de menos la preposición que haría claramente de ese *medium* un *locus*, se lo interpretara en cambio como un predicativo del *te*, el texto se leería así: «te constituí [como] medio [es decir, síntesis] del mundo, para que, desde esa condición...». Por otra parte, el mismo Pico usa en otro lugar la expresión *medium vinculum*, «nudo y vínculo» del mundo, referida al hombre[4].

Sea de ello lo que fuere, el hecho de ser microcosmos confiere a cada hombre una materia, un «desde donde» llevar a cabo la elección

opifex, ut cui daret nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat [...] Medium te mundi posui, tu circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas» (*DHD* 104-106).

4. Lo hace en el *Commento alla Canzone d'Amore*, ed. cit., p. 478.

de su perfil propio y, con ello, convertirse en auténtico hacedor libre de sí mismo. Es esta doctrina sobre los alcances ontológicos de la libertad lo que fundamenta la tesis central del *Discurso*, tesis en la que la doctrina del microcosmos opera, de hecho, como condición de posibilidad. En efecto, lo que hace de Adán un microcosmos es el contener en sí mismo potencialmente todos los grados que componen la jerarquía de lo real, pudiendo así actualizar cualquiera de ellos. No obstante, cabe notar que —al menos, explícitamente— Pico sólo menciona los niveles animados. Dice, efectivamente, que «el Padre confirió al hombre naciente semillas de toda especie y gérmenes de toda vida (*omnifaria semina et omnigenae vitae germina*). Según como cada uno las cultive, crecerán y darán sus frutos». Podría aun interpretarse en sentido metafórico el primer par de esta expresión. Pero, de hecho, ella continúa con un «si fueran vegetales, será planta...», es decir, que se omite el nivel de lo inanimado, aun cuando el hombre-microcosmos también lo implica: de hecho, por ejemplo, su cuerpo está sometido a la ley de gravedad. De todos modos, este matiz no cancela la inequívoca universalidad del *commune esset quicquid privatum singulis fuerat*.

Ahora bien, la larga tradición patrística y medieval del *topos* hombre-microcosmos, recogida genéricamente por el Mirandolano en la *Oratio de hominis dignitate*, presenta algunas importantes diferencias de matiz entre los autores que la han constituido, de manera que es posible distinguirla en varias líneas. Conviene examinarlas para determinar en cuál de ellas se inserta la concepción piquiana al respecto.

III

En lo que concierne a los antecedentes patrístico-medievales en el concepto de hombre microcosmos, se ha de distinguir, en primer lugar, entre la aparición y el uso de esta noción en los textos, y el empleo del término mismo de *microcosmos* o aun *microcosmus* o bien su traducción latina, es decir, *minor* o *parvus mundus*. Ciertamente, se prestará mayor atención a lo primero, puesto que reviste mayor importancia. En segundo término, hay que señalar que las fundamentaciones doctrinales de la noción que nos ocupa son varias. Por nuestra parte, y sin atender a la cronología de estos posibles antecedentes dado que en el caso piquiano no tiene un gran peso, los dividimos como sigue: *a*) aquellos textos donde aparece sólo una breve mención del tema, con una referencia general a sus orígenes

griegos, o sea, no especificando la fuente[5]; *b*) aquellos otros donde la aplicación del término «microcosmos» al hombre queda justificada en términos físicos; *c*) los que la fundamentan de manera más integral, teniendo en cuenta alma y cuerpo; *d*) los textos donde el tema es utilizado en términos morales para la predicación. Veamos, pues, algunos ejemplos de cada una de estas líneas.

a) Un caso en que solamente se hace una mera referencia al tema es el de Rabano Mauro quien también se remite a los antecedentes griegos[6]. Otro es el de Boecio, que propone la afirmación de que el hombre es microcosmos como ejemplo de definición por analogía[7].

b) Respecto de los lugares donde se entiende el carácter de microcosmos del hombre en relación sólo con su cuerpo, cabe decir que, en general, se considera que en éste se dan combinados los cuatro elementos que conforman el cosmos: tierra, agua, aire y fuego. Así aparece, por ejemplo, en Beda, Escoto Erígena, Honorio Augustodunense, Guillermo el Abad. Por eso, Beda no remite a los filósofos sino a los fisiólogos griegos, recordando que éstos comparaban el fuego con el calor del cuerpo humano, el aire con la respiración, el agua con los humores y la tierra con la solidez de los miembros[8]. En Escoto, también aparece, inmediatamente después de la clásica referencia al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, la alusión a los elementos[9]. Honorio Augustodunense menciona la cuestión en tres lugares de su obra, y en el mismo sentido en que lo hace Beda, sólo que de una manera más detallada; así, no sólo alude a elementos y cualidades cósmicas que se dan en el hombre sino que desciende a paralelismos que no aparecen en aquél, por ejemplo, compara el vientre con el mar, en cuanto que aquél recibe el alimento y la bebida como el mar los ríos[10]. Por su parte, Guillermo el Abad subraya la belleza y armonía del cuer-

5. La más conocida es la de Aristóteles y llega por la mediación estoica. Cf. *Phys.* VIII, 2, 2, 252 b 26.

6. «[...] et nunc in comparatione aevi unius hominis, qui microcosmos Graece a philosophis, hoc est, minor mundus solet nuncupari, de eisdem aliquanto latius exponemus» (*De universo* 14; PL CXI, 306).

7. «Graeci sic diffiniunt: «ajnqrwvpoi ejsti mikrokovsmoiv ti», id est «homo est minor mundus»» (*De diffinitione*; PL LVIV 901).

8. Cf. *De tabernaculo et vestibus sacerdotum*; PL XCI 485. En *De ratione temporum* PL XC 457, establece, siempre en términos fisiológicos, la comparación en la combinación de los elementos cósmicos con lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío. Así dice, por ej., que la sangre es, a la vez, húmeda y cálida.

9. «Dicunt enim hominem *mikrokosmon*, id est, parvum mundum esse, ex iisdem, quibus universus elementis consistit» (*De divisione naturae* III, 12; PL CXXII 793).

10. «Homo dicitur Graece microcosmus, id est minor mundus, caput eius in modum spherae coeli rotundum, in quo duo oculi lucent, ut sol et luna. Petus in forma aeris, in quo tussis et anhelitus, sicut in aeri venti et pluviae. Venter instar maris, qui

po humano en su unidad, incluyendo en éste y en sus humores los elementos que operan en el mundo[11]. Un caso muy particular de la aplicación física de la noción de microcosmos es el de Agustín, en quien dicha noción está sugerida geográficamente; sin embargo, vale la pena mencionarlo por una posible, aunque remota, influencia en Pico, como se verá. Dice el Hiponense que en la composición del nombre de Adán están insinuadas las cuatro partes del orbe[12].

c) Entre los textos que fundamentan la asignación del carácter de microcosmos al hombre teniendo en cuenta tanto su cuerpo como su alma, se destacan los de Clemente de Alejandría, Ambrosio de Milán, Metodio de Olimpia[13], Tomás de Aquino, Godofredo de San Víctor e Inocencio III. Tomás de Aquino plantea la cuestión en términos de perfección. Dios, siendo absolutamente perfecto, dio perfección a sus obras según el modo o límite de cada una de ellas. Así, el ángel contiene, en su conocimiento, las formas de todas las cosas naturales creadas, pero el hombre las contiene porque se compone de ellas. Aclara el Aquinate que por su alma racional participa del género de las sustancias espirituales; por el equilibrio de su complexión, del de los cuerpos celestes; por la conformación de su cuerpo, de los elementos. Añade, además, que predominan en el hombre cualitativamente los superiores. Con todo, no hay en Tomás mención del modo en que las formas de lo creado confluyen en el microcosmos[14]. Respecto de Godofredo de San Víctor, es imposible sintetizar aquí todo su *Microcosmus*, es decir, la obra que dedica a este tema. Baste recordar que se trata de una verdadera enciclopedia basada sobre el discurso alegórico tradicional, esto es, fiel a los viejos métodos de exposición. En ella, Godofredo se opone a la visión pesimista sobre el hombre, muy común en ciertas líneas del agustinismo del siglo XII. Desde esta luminosa perspectiva, encuentra en el hombre cuatro «cua-

recipit cibos et potus, ut mare flumina...» (*Sacramentarium* 50; PL CLXXII 773. Cf. también *Elucidarium* 11; PL CLXXII 1116 y *De imagine mundi* 59; PL CLXXII 154).

11. «Eodem enim modo elementa operantur in mundo maiori, quo operantur quatuor umores in mundo minori, ui est homo, id est microcosmos [...] ex sua dibi diversitate concordantia, et per concordem diversitatem facientia pulcherrimam ordinis sui unitatem» (*De naturae corporis et animae* 1; PL CLXXX 698).

12. «Quia et ipse Adam orbe terrarum significat secundum graecam linguam [sic]. Quatuor enim litterae sunt, A, D, A, et M. Sicut autem Graeci loquuntur, quatuor orbis partes has in capite litteras habent, ajnatolh\vn dicunt Orientem...» (*En. In Ps.* XCV, 15).

13. Cf. *Protreptico* I, 5, 3; *Homiliae in Hexaemeron* I, 6, 9; *De resurrectione* II, 10, 2, respectivamente.

14. «Et propter hoc homo dicitur «minor mundus», quia omnes creaturae mundi *quodammodo* inveniuntur in eo» (*STh* I, q. 91, a. 1 c. Subrayado nuestro).

lidades del alma», la sensibilidad, la imaginación, la razón y la inteligencia, que Godofredo ve análogas a los cuatro elementos que componen el cosmos. Las dos últimas se identifican con la forma de los superiores, aire y fuego, mientras que la imaginación y la sensibilidad lo hacen con los elementos inferiores y pasivos, agua y tierra, que constituyen la materia. Como se sabe, desde este planteo inicial, el texto se despliega en alegorías que siempre parten de la consideración del macrocosmos. Otra posición, aparentemente muy próxima a la del Mirandolano, es la de Nicolás de Cusa. En efecto, según el Cusano, la «región» ideal del hombre tiene coordenadas cósmicas, puesto que él contiene en su potencia a Dios y al mundo entero; así, el hombre puede ser un Dios humano, un león humano, o cualquier otra cosa[15]. Pero el planteo de Nicolás es metafísico, de manera que no está impostado desde el hombre, como sí lo está el piquiano. Otro pasaje interesante en esta línea es el de Inocencio III, ya porque ofrece la asimilación —que hemos sugerido como posible en Pico— entre *medius* y *microcosmus*[16], ya porque remite al mismo versículo del Salmo 8 que cita el Mirandolano en el *De hominis dignitate*. Aun con esta proximidad, tampoco Inocencio utiliza la noción de microcosmos para construir desde allí la libertad ontológicamente fundante como lo hace nuestro autor.

d) Pasajes donde el tema aparece con intención edificante son, entre otros, los de Garnerio Longonense, Isidoro de Sevilla, Pedro Comestor y Pedro Damián. Garnerio traza un paralelo entre mundo y hombre en términos éticos, ya que el pasaje donde apela a la noción de microcosmos forma parte de una homilía: compara, por ejemplo, el sol que recorre el cielo de lo que llama el «megacosmos» con la justicia que eleva el espíritu humano, enciende las virtudes en el corazón e ilumina la dimensión intelectual. Por lo demás, después de haber recordado la vinculación entre el significado de Adán y el de mundo, sostiene —y no es el único en hacerlo— que ese pequeño mundo, precisamente el microcosmos adánico, el «hombre viejo», fue el que rechazó al Verbo, citando el pasaje de Jn 1, 10: «y el mundo no

15. «Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum humanali sua potenti ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia...» (*De coniecturis* I, 2, 14).

16. «[...] homo quasi *medius* est creatus, qui secundum carnem est corporalis cum mundo, cujus imaginem in s gerit, et secundum animam est spiritualis cum angelo, cujus similitudinem repraesentat. Unde, secudum philosophum, dicitur microcosmus, et, secundum psalmographum, paulo minus ab angelis minoratus» (*Regesta sive Epistolae*; PL CCXV 215. Cf. también *De contemptu mundi* XXVIII; PL CCXVIII 715. Subrayado nuestro).

lo conoció»[17]. Lo mismo se lee en Isidoro, aunque de manera más elíptica[18]. Por su parte, Pedro Comestor inserta la cuestión en otro pasaje neotestamentario, aquel en el que Cristo invita a predicar el evangelio a toda criatura, recordando precisamente que todas están subsumidas en el hombre[19]. Pedro Damián, en cambio, se apoya justamente en el *Génesis*, particularmente en la creciente perfección de los seis días de la creación del macrocosmos, con el objeto de mostrar que el hombre, microcosmos, ha de intentar, de manera semejante, acrecentar las virtudes en sí mismo[20]. Con todo, ciertamente no se trata, como en Pico, de la autoconstrucción ontológica del hombre.

Muchas otras páginas podrían citarse como antecedentes posibles de la noción piquiana de microcosmos, tal como ella aparece en el *Discurso*[21].

IV

Consciente de estos antecedentes desde su vastísima erudición[22], Pico enriquece con ellos su propia doctrina sobre el concepto que nos ocu-

17. «Nam sicut sol percurrit zodiacum, circuit firmamentum, spheram illuminat megacosmi: sic et in microcosmo Sol iustitiae ascendit mentis affectum, accendit cor ad virtutis firmamentum, illuminat sphaeram cogitationum. Homo siquidem microcosmus, id est minor mundus, pro similitudine quam habet cum megacosmo, id est majori mundo, nominatur. Unde in Evangelio homo mundus dicitur, ibi "mundus eum non cognovit". Hinc est quod primus homo vocatus est Adam, ut ex ipso nomine se microcosmum esse agnosceret» (*Sermo XXIV de Sancto Ioanne Baptista*; PL CCV 731).

18. «Unde et veteres hominem in communione fabricae mundi constituerunt. Siquidem Graece mundus kosmos, homo autem mikrokosmos, id est, minor mundus, est appellatus; lice et per mundum nonnunquam Scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: "Et mundus eum non cognovit"» (*De natura rerum*; PL LXXXIII 977).

19. «Unde igitur sudidit: "Ite in orbem universum, et praedicate evangelium omni creaturae", id est homini,pro facta est omnis creatura. Vel quid habet participationem cum omni creatura. Unde et homo microcosmus, id est minor mundus dicitur» (*Historia Scholastica* 192; PL CXCVIII 1643).

20. «Quia enim homo microcosmus, hoc est mnor mundus esse dicitur, necesse est ut ad suae plenitudinis incrementar contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, et sicut visibilis atque corporens hic mundus per suarum partium molem et magnitudinem consummatus est, sic homo noster interius ad sui plenitudinem paulatim perveniat per augmenta virtutum» (*Expositio mystica hstoriarum libri Geneseos* 1; PL CXLV 841. Lugar paralelo es *Collectanea in Vetus Testamentum* 1; PL CXLV 991).

21. Al elenco que ofrecimos cabría añadir las referencias de Henri de Lubac en su *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Paris, 1974, esp. Parte II, cap. 2.

22. De hecho, muchas de las obras citadas forman parte de la rica biblioteca

pa. Sin embargo, como se ha visto, no utiliza explícitamente el término *microcosmus* en el *De hominis dignitate*. Sí lo hace en el *Heptaplus*. Esto no puede sorprender si se tiene en cuenta una cuestión esencial para nuestro tema: según hemos notado, en el *Discurso* la noción de microcosmos es una pieza necesaria para la construcción de la más decisiva doctrina piquiana, la de la libertad del hombre como fundamento de su dignidad. En cambio, en el *Heptaplus*, tal noción constituye el gozne principal, debido precisamente al carácter de esta obra.

En efecto, este comentario piquiano al *Génesis* se propone mostrar el acuerdo fundamental de todas las religiones con el cristianismo y aun con la *philosophia perennis*. Tiene dos proemios. El primero está constituido por la dedicatoria a Lorenzo dei Medici, en la que Pico declara haberse interesado siempre en la Escritura. En el segundo, presenta la estructura de la obra. Ésta se divide en siete exposiciones: las cuatro primeras abordan el mundo sublunar, es decir, el físico o terreno; el celeste, que comprende las esferas y el Empíreo; el angélico, esto es, el de los seres espirituales; y, finalmente, el humano. Las tres últimas exposiciones se dedican al examen de las relaciones entre todos esos mundos que, por cierto, significan cuatro niveles u órdenes de la realidad, con particular atención al universo del hombre y de su felicidad última. Esto responde al hecho de que en ese cuarto nivel, el hombre, se sintetizan, precisamente por su condición de microcosmos, los anteriores, de manera que él constituye, retrospectivamente en el texto, la clave de los mismos.

El *Heptaplus* intenta abrir estos mundos sucesivamente, para descubrir en cada uno de ellos los elementos que, potencialmente, fueron encontrados en el anterior. El texto procede, pues, a manera de espiral o de laberinto circular que se despliega incesantemente y al que sirven de hilo conductor las tres últimas exposiciones. Esta arquitectura hace que la exposición del mundo humano ocupe aun textualmente el centro mismo de la obra.

Ahora bien, aunque el Mirandolano lleva a cabo una exégesis de gran libertad hermeneútica, se impone un criterio principal: el de la coherencia. Esta coherencia se traduce en la armonía con la que cada vuelta de esa espiral es simétrica a la inmediatamente anterior. Este tipo de exégesis es la principal característica del *Heptaplus* y, por otra parte, lo que explica su título: cada exposición se subdivide en siete capítulos que traducen otros tantos puntos de vista o perspectivas diferentes. Siete por siete: *heptaplus*.

piquiana, analizada por P. Kibre en *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, 1936.

Tal estilo responde, además, a lo que Humberto Eco ha llamado un «*modus cogitandi* laberíntico». De hecho, Eco entiende por *modus cogitandi* una manera de organizar la realidad para hacerla comprensible, modo que se puede manifestar en la filosofía, en la poesía, en el mito, etc. Se trata de un ideal, de un *terminus ad quem* que una cultura determina y trata de alcanzar. Así, habla del modelo de la cultura latina desde los comienzos de la civilización romana hasta la Escolástica medieval. Según Eco, este modelo, que se puede aplicar sin ser «étnicamente» latino o escribir en latín, está obsesionado por la frontera, por los *fines*, obsesión que nace con el mito de la fundación de Roma, cuando Rómulo traza una frontera y mata a Remo porque éste no la respeta. Para la *forma mentis* latina, sin un confín *quem ultra citraque nequit,* como dice Horacio, no puede haber *civitas* ni cultura, lo que determina también un modo de pensar. En cambio, los griegos crean y se mueven en la *polis*, tienen confines lábiles, con una lengua fragmentada en diversos dialectos: su *modus cogitandi* es laberíntico. Eco añade que considera ejemplos del modelo latino «a Virgilio y Cicerón, pero no a Apuleyo o a Gregorio de Tours; a Kant, pero no a Spinoza; a Tomás de Aquino, pero no a *los neoplatónicos del Renacimiento florentino*»[23]. Si hay un ejemplo de ello, es justamente el *Heptaplus*.

Con este itinerario a espiral abierta, Pico va en busca de la unidad viviente, de la energía que circula desde los cuerpos celestes a los minerales en una economía de correspondencias. Pero el centro de ese universal laberinto es el hombre. A partir de él el humanista comienza a recorrer, maravillado, la racionalidad del macrocosmos. Y he aquí que Pico introduce ya desde el segundo Proemio la noción y el término «microcosmos». Se ha de notar, en primer término, que allí Pico sigue la línea más integradora en las concepciones tradicionales de esta doctrina, es decir, la que considera alma y cuerpo. En efecto, dice que las escuelas han sostenido que el hombre es un pequeño mundo por su cuerpo compuesto de elementos cósmicos, por su espíritu celeste, por la función vegetativa de su alma, por la sensibilidad animal, por la razón, por la *mens* angélica y por la imagen de Dios en él[24]. En segundo lugar, a partir de esa síntesis del hombre en cuanto microcosmos, se conocen los principios no sólo de todo el

23. Cf. U. Eco, «La línea y el laberinto. Las estructuras del pensamiento latino»: *Vuelta sudamericana* IX (1987), pp. 18-27.

24. «Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et calestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur» (*H.*, 192).

universo natural, con sus distintos niveles jerárquicos, sino aun los del mundo trascendente. Por último, cabe reparar en que ese mundo no es la verdadera patria del hombre, patria a cuyo regreso está llamado: ya en la *Oratio*, después de haber planteado los diferentes órdenes de posible identificación libre de Adán, Pico había añadido que, «si, no satisfecho con la suerte de ninguna criatura, se hiciera un espíritu solo con Dios, en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue puesto por encima de todos los seres, los superará a todos»[25]. En el *Heptaplus* esto se confirma. Por eso, cada exposición concluye en Cristo como última felicidad humana. Ello obedece no sólo a su concepción cristiana, sino al optimismo de la línea humanística a la que pertenece, tan luminosa y tan opuesta, por ejemplo, a la de un Alberti; de ahí que la obra incluya lo que no presentan las exégesis tradicionales: el comentario del séptimo día, el del reposo y la dicha del hombre asociado a Cristo.

V

Precisamente porque el microcosmos constituye la clave del universo como macrocosmos, se hace imprescindible el autoconocimiento; de ahí que a menudo en el *Heptaplus* Pico recuerde al hombre el precepto socrático del *nosce te ipsum*. Pero lo hace en estos términos: «Entremos en nosotros mismos —dice— *para conocer felizmente en nosotros todos los mundos, el Padre, la patria*»[26]. Se ha de tener presente que el «nosotros» que utiliza aquí el Mirandolano alude a un yo colectivo, el de la humanidad en toda su universalidad, es decir, que reemplaza —o *supponit*, como dirían los escolásticos— al sujeto humano en cuanto tal, no al individuo. En este sentido, cabe observar que si bien el *Discurso* puede dar pie al equívoco de una lectura individualista, como anota Trinkaus[27], el *Heptaplus* la excluye decididamente, por la misma índole de su temática, referida a la creación y,

25. «[...] et si nulla creaturarum sorte contentus [...] unus cum Deo spiritus factu, in solitaria Patris caligine quiest super omnia constitutus omnibus antestabit» (*DHD* 106).

26. «[...] ingrediamur nos ipsos [...] ut et in nobis cum mundos omnes, tum et Patrem et patriam feliciter agnoscamus» (*H* 270). Pocas líneas antes, Pico apela, en la misma exhortación, a un recurso más fuerte. Se trata de una cita de Cant 1, 7: «Si te ignoras, o pulcherrima mulierum, egredere et abi post vestigia gregum tuorum».

27. Cf. Ch. Trinkaus, «Cosmos and Man. Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man»: *Vivens Homo. Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, V/2 (1994), pp. 335-357.

sobre todo, a la de Adán, en el que se subsume la humanidad. La alocución del *De hominis dignitate* se refería, en cambio, a las elecciones personales y futuras, hechas a partir del plexo de potencialidades incluidas en el microcosmos adánico. En el *Heptaplus*, insistimos, la categoría de microcosmos opera como cifra y clave del macrocosmos. Veamos un ejemplo:

> El hombre consta de cuerpo y alma racional. Al alma racional se la llama «cielo» [...] El cielo es un círculo y también el alma lo es; más aún, como escribe Plotino, el cielo es un círculo porque su alma es un círculo[28].

La referencia a Plotino es una de las tantas pertenecientes a la tradición neoplatónica, cara al Mirandolano. En este sentido, Pico es uno de los autores más representativos del *Quattrocento* florentino, cuyo inicio es, como se sabe, la apertura al pasado. Pero se trata de una apertura que no se limitó a la Antigüedad clásica, desde el momento en que incorporó fuentes orientales, griegas, helenísticas, caldeas y que aun incluyó las judías, por lo que nuestro autor hubo de pagar un alto precio. Pero esa biblioteca universal del Mediterráneo no hubiera sido completa sin el aporte hebreo. Es aquí donde se inserta la lectura cristiana que Pico hace de la cábala, sobre la que tanto se ha exagerado y en un contexto estudiado, entre otros, por Secret[29].

De hecho, el Mirandolano recurre a la cábala sobre el final del *Heptaplus* y sólo a título de confirmación y síntesis de lo ya dicho. En las últimas páginas de la obra, encara un punto que teóricamente parecería que se hubiera debido exponer al comienzo: qué significa la expresión *berescith*, *In Principio*. Declara entonces que pretende acercar al lector el sabor de la profundidad hebrea con «un nuevo método de interpretación». Según éste, concluye que *berescith* quiere decir «El padre en el hijo y por el hijo, principio y fin, esto es, quietud, creó la cabeza, el fuego y el fundamento del hombre grande con pacto bueno». Y, un poco más adelante, subraya:

> Hay que recordar que Moisés llama al mundo *hombre grande*. En efecto, si el hombre es un pequeño mundo, necesariamente el mundo es un *macrohombre*. Apoyándose sobre esto, representa muy oportu-

28. «Constat homo ex corpore et anima rationali. Rationalis animus caelum dicitur [...] Caelum circulus est et animus itidem est circulus, quinimmo, ut scribit Plotinus, ideo caelum circulus, quia animus eius circulus est» (*H.* 270). La cita plotiniana corresponde a *En.* IV, 4, 45.
29. Cf. D. Secret, *Les kabbalists chrétiens de la Renaissance,* Dunod, Paris, 1964.

> namente los tres mundos, el inteligible, el celeste y el corruptible, en las tres partes del hombre, no sólo indicando con esta figura que en el hombre están contenidos todos los mundos, sino también explicando brevemente qué parte del hombre corresponde a cada mundo[30].

Dos presencias se han de mencionar en estas líneas. Una, más lejana, es la del pasaje ya señalado de Agustín[31], en cuanto que también el Hiponense apela allí, como ya se indicó, a un método similar al cabalístico de Pico, con lo que éste pudo haberse sentido en cierto modo respaldado por la autoridad agustiniana en materia de procedimientos exegéticos. La otra, mucho más determinada y de mayor peso, es la de Filón de Alejandría, no sólo porque las categorías hebreas con las que aquí se maneja el Mirandolano hacen más plausible la remisión implícita a un autor judío, sino por el contenido mismo de lo afirmado. En efecto, en sus comentarios al *Génesis*, observa Filón que «algunos llegan a decir que el hombre, un minúsculo ser animado, es igual al cosmos entero porque ven que ambos están constituidos de cuerpo y alma racional, de manera que dicen tanto que «el hombre es un pequeño mundo» (braxuv\n mev\n kov/smon) como que «el mundo es un hombre grande» (mev/gan de\ a'j)/nqrwvpon). Lo que enseñan no es un despropósito: han comprendido que [...] el Creador usó todos los números y todas las formas en vistas a la perfección y «dictaminó para el pequeño como para el grande», según la expresión de Moisés [Dt 1, 17]»[32]. Pico conocía este texto[33]. Con todo, más allá de influencias que pueden y deben

30. «Primum igitur illud advertendum, vocari a Mose mundum hominem magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo. Hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, caelestem et corruptibilem per tres hominis partes aptissime figurat, simul indicans hac figura non solum contineri in homine mundos omnes, sed et quae hominis pars cui mundo respondeat breviter declarans» (*H*, 380). Sólo con el fin de conservar el paralelismo con «microcosmos», me he permitido el neologismo «macrohombre» en la traducción de este pasaje.

31. Cf. nota 12.

32. *Quis rerum divinarum* 155-157. Obsérvese, además, que el paralelismo entre macro y microcosmos se hace en términos de lo viviente, como en la *Oratio* piquiana. Por lo demás, si se quisiera buscar un antecedente de Filón en este punto, podría citarse el estoicismo antiguo que había indicado que el mundo es zw'/on logikov/n (D.L. VII, 142-143). Sin embargo, así como no es equivalente el uso que Filón hace de la noción de «macrohombre» y el empleo de la misma por parte de Pico en el *Heptaplus*, tampoco son equivalentes el significado y el contexto de esa expresión estoica y el «mev/gan aj)/nqrwvpon» filoniano.

33. La posesión de un ejemplar de los comentarios de Filón al Génesis se documenta en el catálogo de Kibre (cf. nota 22), bajo el número 471, p. 182. Por lo demás, su nombre es citado dos veces en el primer Proemio de la obra que ahora nos ocupa (*H.* 170 y 178).

señalarse, Filón se limita a registrar una simetría entre mundo y hombre; lo hace *desde la creación divina*, de manera que el punto de partida sigue siendo el Dios creador de la Escritura. A la inversa, Pico se asoma a ella para encontrar el hilo de Ariadna que, *desde el hombre*, le permita recorrer el cosmos para llegar a Dios.

He aquí, entonces, cómo queda justificada, hacia el final del *Heptaplus*, la exhortación piquiana al autoconocimiento, en virtud de la armonía establecida por el Dios Creador entre hombre y cosmos. Pero la perspectiva ya se ha invertido y ahora se parte de aquél para llegar a éste. El yo universal se revela descubridor del mundo, precisamente mediante tal autoconocimiento, que es metafísico y no introspección psicológica. Pero también se ha de decir que, en él, a diferencia de Descartes, el pensamiento del yo no es fundante de lo real. En tal sentido, el realismo de Pico lo inscribe decididamente entre los autores de la *via antiqua*. No obstante, como decíamos al comienzo, su perspectiva diferente construye, con elementos tradicionales, una visión nueva de la realidad. Y, en este otro sentido, el Mirandolano ha de ser incluido *eminenter* en el Renacimiento.

ÉTICA DE LA ELECCIÓN LIBRE EN FRANCISCO SUÁREZ

Giannina Burlando B.

«Y dime, si puedes mirar en las semillas del tiempo y decir cuál grano crecerá y cuál no...»

(Shakespeare, *Macbeth*, I, 3)

Para la mayoría de nosotros, «libertad» significa sentirse con derecho para hacer lo que nos place, es decir, actuar de acuerdo a nuestros propios gustos y deseos íntimos. De algún modo, todos aspiramos a poder hacer lo que más nos gusta. Nos damos cuenta, sin embargo, que en nuestra condición humana, consideradas las circunstancias que enfrentamos, casi nunca somos realmente libres para hacer lo que queremos, ni menos únicamente lo que nos gusta. ¿Qué significa, entonces, «libertad»? Sea que busquemos su significado en el mejor diccionario filosófico disponible, o en un compendio especializado, pronto caemos en la cuenta de que no es fácil resolver la cuestión semántica. Primero, porque en la historia del pensamiento, el concepto de libertad ha tenido una gran diversidad de significados para una gran diversidad de estudiosos; y segundo, porque muchos teóricos han atribuido a la «libertad» un significado exactamente contrario al aceptado por el sentido común. La libertad *genuina*, no sería un actuar de acuerdo a un estado intuitivo espontáneo, sino, por el contrario, consistiría en un *modo de actuar* racional, el que supuestamente reflejaría nuestra naturaleza más íntima, más profunda, más humana: aquella de «animal ético, inteligente y religioso».

Las incoherencias de significados en la descripción intuitiva y en una descripción teórica del concepto de libertad se deben, en parte importante, a que los filósofos no conectan una estructura metafísica de la elección libre a sus orígenes intuitivos y a las cuestiones motiva-

doras. Mi intención aquí es mostrar que sí realizó esta tarea, y de un modo notable, el eximio —es decir, extraordinario o poco común— defensor del ímpetu libertariano contrarreformita, Francisco Suárez (1548-1617). Este teólogo jesuita efectivamente contribuyó de manera comprehensiva y unificada en la investigación —metafísica, teológica, psicológica y ética— de la libertad humana.

Me interesa destacar en particular la menos conocida investigación suya frente al tema, es decir, la investigación *psicológica* y los fundamentos *éticos* de la elección libre en Suárez. Creo que el modelo de Suárez puede cumplir efectivamente con las principales exigencias que se hacen hoy a cualquier concepción filosófica adecuada de la elección libre. Por ejemplo, con la exigencia de ser un modelo explicativo *unitario*, tal como requieren Ryle, Wittgenstein o Kenny (cf. Kenny, 1979). Con respecto a este requisito, efectivamente, Suárez concibe una elección libre no como algo aislado, sino como algo que implica su teoría de la voluntad humana. Ésta, a su vez, conecta la elección libre con *la habilidad, el deseo* y *el juicio práctico*. Elementos que, combinados de diferentes maneras, de acuerdo a los supuestos teóricos funcionan como *springs of human action* (*Ibid.*). Me parece, además, que el modelo suareciano puede cumplir con otra exigencia impuesta por Searle y Danto en toda teoría satisfactoria de la acción, *i.e.*, que debe estar constituida por *acciones básicas* (cf. Danto, 1965; Searle, 1979). Con respecto a este requisito, Suárez concibe una estructura intencional de la elección libre (en cuanto tipo de acto psíquico, distinto del percibir, recordar o dudar) relacionada a una voluntad como *querer* o como —dice él— una voluntad «*esencialmente* de *deseo vital elicitivo* que debe operar a la luz de una cognición antecedente y a la manera de un deseo» (*Disp. Met.* 1986, p. 368). Esta voluntad que funciona a la manera de deseo es a la vez agente de acciones aún más básicas como las de «amar vitalmente algún fin» y «amar algún bien no poseído». Luego, si hay alguna incoherencia entre la descripción intuitiva y la descripción teórica de la elección libre se debe precisamente a que no se ha observado este componente *ético* in-ortodoxo de la voluntad: la de su acto básico de amor (en tanto que *esse velle bonum*). En el modelo que escrutaremos, efectivamente el amor es fuente y resorte ético de la elección libre.

En una primera sección de este ensayo reconoceremos los supuestos teológicos de la elección libre o dicho de otro modo la tesis compatibilista en versión de Suárez. En una segunda sección revisaremos la estructura meta-psicológica de la elección libre. Aquí aparecen los conceptos de voluntad como *poder o habilidad*, la voluntad como libertad (o *libertas*); luego el de voluntad como *deseo* (o *libet*) y

también la función anterior de cognición en la que colabora el juicio práctico aunque sin eficacia impulsiva genuina. En una tercera sección trataremos acerca de la raíz ética de la elección libre.

I. TEOLOGÍA DE LA ELECCIÓN LIBRE: TESIS COMPATIBILISTA

Frente al dilema de si vivimos en un universo gobernado por leyes científicas, donde cada evento es resultado de leyes causales ¿hay lugar para las acciones libres genuinas? Como es bien sabido, algunos filósofos antiguos eliminaron tal dilema adoptando una posición determinista. Afirmaron que todos los eventos en el universo procedían de cierta necesidad fatal que se originaba en la conexión de todas las causas y por la influencia de las estrellas, por lo tanto todo en la naturaleza está determinado para que ocurra de la manera que ocurre, ningún efecto, evento o acción «podría haber sido de otra manera». Con Boecio (en el siglo VI) y Tomás de Aquino (siglo XIII) la influencia y el movimiento del cielo y el sol sobre la naturaleza pasó a ejercerla Dios[1]. Desde luego, la mayoría de los teólogos-filósofos del Medievo cristiano confrontaron su versión del dilema mencionado defendiendo una tesis compatibilista (TC): argumentaban que la actividad de Dios sobre la naturaleza —por ejemplo, cualquier tipo de *pre*conocimiento divino— es *compatible* con la contingencia y la libertad de algunas acciones humanas. La idea de compatibilidad se entiende hoy como una compatibilidad entre la libertad y la causalidad o incluso con el determinismo. Los mayores problemas surgen al intentar compatibilizar la libertad con el determinismo, porque se admite que la libertad implica causalidad, y no-ausencia de ésta (cf. Scruton, 1994, 229-238).

Desde luego, como han observado, primero, Anthony Kenny y después, Alfred Freddoso (Kenny, 1979; Freddoso, 1988), las cuestiones concernientes a la compatibilidad de cualquier tipo de *pre*conocimiento divino con la libertad humana y la contingencia de los eventos son muy importantes para el teísmo, a mí me parecen además, extremadamente problemáticas. Ciertamente, la combinación de proposiciones tales como: (i) Dios es omnisciente (*i.e.*, posee *pre*conocimiento); y (ii) hay eventos genuinamente contingentes —como consecuencia de las acciones libres humanas— da como resultado diversas perplejidades. Porque si no es posible que Dios *pre*conozca

1. Cf. Boecio, *La consolación de la filosofía*, libro 5; Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Malo*, 6.

los resultados de las futuras acciones libres, entonces dado que Dios existe, o bien él no conoce el resultado de las futuras acciones libres o no hay acciones libres (o ambas). Pero, si Dios no conoce el resultado de las futuras acciones libres, entonces parece que Dios no conocería completamente el futuro y, su omnisciencia se vería limitada; por otra parte, si no hubiera acciones libres, entonces parece que Dios es claramente responsable del mal moral que los seres humanos producen, ya que no podríamos actuar de otra manera; por lo demás, los premios y castigos divinos a las acciones humanas serían no sólo injustos sino ininteligibles.

Entre los defensores escolásticos de la TC se proponen tres mayores soluciones para disolver todo el *conundrum*. Como nota Linda Zagsebski (1997, 292), las tres pretenden retener un sentido fuerte de la omnisciencia de Dios y un sentido fuerte de la libertad humana, además rechazan la solidez de los argumentos del determinismo duro, apelando a una relación especial entre Dios y el tiempo, a conceptos de modalidad, o ambos.

Un determinista duro, en cambio, como Martín Lutero (siglo XVI) desvanecerá los dilemas aceptando no sólo que el determinismo teológico es verdadero, sino también que voluntad libre y la libre elección son una ilusión. Como Báñez, Lutero[2] estaría de acuerdo que en un contexto intensional como el siguiente:

> «Dios conoce que si Pedro fuera puesto en las condiciones C1,...Cn, entonces Pedro negará a Cristo» [De aquí en adelante la denominaremos proposición *P*]

es verdadero por un *decreto* de la voluntad divina. También creería que Dios decreta que Pedro sea puesto en las condiciones C1,...Cn. Justifica esta creencia en la *transferencia del principio de necesidad*, *i.e.*, que la necesidad del condicional se sigue de la necesidad del consecuente.

Agrega que Pedro no actúa libremente en el sentido que no podía no haber negado a Cristo, porque, como ha explicado Adolfo García de la Sienra, «"Necesariamente *Fa*" significa que Dios decretó ese hecho, es decir, Dios decretó que *a* exista y tenga la propiedad *F*, de negar a Cristo, sea esta una propiedad esencial o no a Pedro» (García de la Sienra, 1999, 271). En el inicio de la Modernidad, Espinosa defiende otra forma de determinismo duro, el cual simplemente niega toda contingencia en la naturaleza o bien acepta que todo ocurre

2. Martín Lutero, *De Servo Arbitrio in Bulla Exurge Domine*.

por necesidad[3]. La libertad sólo sería cuestión de una «conciencia de la necesidad».

La primera solución compatibilista, de Boecio y Tomás de Aquino[4], se basa en una noción de eternidad. Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes, absolutos o condicionales, o cualquier acción humana libre, porque al estar fuera del tiempo, él no los ve *como* futuro, sino desde su *eterno presente*.

Una segunda solución, de Ockham (siglo XIV), recurre a la noción de necesidad *per accidens* del pasado. El conocimiento divino pasado de *P* no es pasado en el sentido relevante de necesidad accidental. Así, la proposición: Dios conoce en t1 que Pedro negará a Cristo en t3 es accidentalmente necesaria en t2, es falsa.

La tercera solución que aquí nos interesa examinar, de los filósofos jesuitas Molina y Suárez, confronta tanto a los deterministas duros de la Reforma como a los tomistas o deterministas suaves; niega el principio de transferencia de la necesidad e inaugura la teoría de *ciencia condicional*, como la llamó Suárez[5]. Los objetos del conocimiento condicional, según Suárez, son las proposiciones verdaderas condicionales subjuntivas que significan eventos contingentes futuros los cuales *ocurrirían si* ciertas condiciones fueran actualizadas. A través del conocimiento condicional, Dios conoce que Pedro negará (o negaría) a Cristo bajo *la condición* de que él estuviera aquí hoy día. El conocimiento condicional es *anterior* a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y dependiente de las acciones libres de las criaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al igual que el *conocimiento de visión*, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el *conocimiento de simple inteligencia*, es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos, porque a través de él, Dios intuye en su esencia y *ab aeternitatis* no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda

3. Espinosa, *Ética,* L. I axioma iii: «Dada una causa determinada, el efecto se sigue *necesariamente*, y sin su causa, ningún efecto se sigue». Si lo que Espinosa quiere decir es que cada evento está determinado por su causa, su versión del determinismo parece falsa y algo que la física contemporánea rechaza.

4. Denominada —tanto por Garrigou-Lagrange como por Kenny (1993, 77)— como un tipo de *determinismo teológico suave*, pues acepta que la autodeterminación del agente es esencial, pero *compatible* con una determinación divina.

5. En diferentes lugares del *Opusc. Teol.* II, Suárez habla de la *scientia quasi conditionis*, *scientia conditionalium contingentium* o simplemente de *scientia conditionata.* Entre los comentadores suarecianos no hay acuerdo sobre si Molina influyó a Suárez o Suárez a Molina con respecto a la defensa de la verdad de las proposiciones condicionales. Para una discusión histórica de este asunto véase Dumont (1936).

hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas condiciones en las que puede ser puesto. Más precisamente, Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales *verdaderos* acerca de futuros contingentes[6].

El modelo compatibilista de Suárez favorece un determinismo epistemo*lógico* suave compatible con un sentido *incompatibilista* suficientemente fuerte de libertad. De hecho, su TC depende de las siguientes suposiciones, las cuales podemos formular así:

> *S1* La voluntad humana a menudo actúa libremente en el sentido de que no sigue las leyes de la naturaleza; y en un sentido indeterminista, *i.e.*, que una acción *a* realizada por un individuo *i* en un tiempo *t* no implica que *a* está determinada en *t*.
> *S2* Un tipo de conocimiento divino que es anterior a los decretos, así que Dios puede *pre*-conocer cosas en el sentido que él puede conocer en uno y mismo tiempo lo que va a ocurrir en un tiempo posterior[7].
> *S3* Las proposiciones en tiempo futuro que significan eventos contingentes futuros, tienen un valor de verdad determinado antes de que sean en el tiempo[8].
> *S4* Las proposiciones condicionales en modo subjuntivo que significan eventos contingentes futuros, los que sucederán si ciertas condiciones son actualizadas, tienen un valor de verdad determinado antes de que sean en el tiempo[9].

6. Por «*todos* los condicionales verdaderos de futuros contingentes» se debe entender los eventos futuros contingentes condicionales que pueden ser significados por tipos diferentes de proposiciones verdaderas condicionales singulares en modo subjuntivo o indicativo. Por ejemplo, Dios conoce los: (*i*) *condicionales contrafácticos*, en el que el antecedente y el consecuente son falsos, por ejemplo: «si los sodomitas hubieran hecho penitencia, Cristo hubiera hecho milagros en Sodoma»; (*ii*) condicionales semi-factuales, en el que el antecedente es falso, pero el consecuente es verdadero, por ejemplo: «si Pedro viviera, él negaría a Cristo»; y (*iii*) condicionales factuales, en el que ambos el antecedente y el consecuente son verdaderos: «Si hubiese progreso en los acuerdos sobre la paz entre israelíes y palestinos, cesarían considerablemente los ataques terroristas».

7. Para detalles del concepto de eternidad en Suárez, véase G. Burlando, «Duración y simultaneidad eterno-temporal en F. Suárez», 1997. Para un análisis del concepto de tiempo, véase M. Carvalho, «Suárez: tempo e duracão», 1999.

8. «[...] haec futura contingentia, quae a nobis per propositiones de futuro significantur, antequam in tempore fiant atque ab aeterno habent determinatum veritatem, secundum quam cognoscibilia sunt, et a Deo praesciuntur» (*Opusc.* II I 2. 6).

9. «ergo eadem rationem omnis conditionalis similis intellecta vel cogitata in illo signo, antequam Deus aliquid decreverit aut voluerit de illo antecedente sub conditione sumpto, est determinate vera aut determinate falsa, quia statim ac Deus ponere vult in esse illud antecedens, absolute determinatum est quid ex illo sequendum sit vel

Por cierto que, en vez de meramente enunciar estas suposiciones, Suárez las defiende extensamente, ofreciendo argumentos teológicos y filosóficos en su favor. En lo que sigue me detendré en la justificación lógica de los tres últimos supuestos. La defensa de la S1 comprende el tratamiento de la libertad humana, tema que el pensador aborda cuidadosamente en sus *Disp. Met.,* d.19, y en su tratado *De Anima* d.12. 2, y que aquí esquematizaremos en la segunda y tercera sección de este ensayo. Alguien, sin embargo, y desde ya, podría objetar que al hacer todas estas suposiciones, Suárez haría de la defensa de la TC algo trivial. Puede que ese sea el caso, sin embargo, ya que de un conjunto de proposiciones inconsistentes, se sigue cualquier cosa, el hecho de que la TC se siga de las suposiciones de Suárez, no muestra que el *conjunto* sea inconsistente. En otras palabras, la tarea que parece atractiva es la de *explicar* cómo todos estos enunciados pueden encajar *juntos* (sólo parte de esta empresa es la que emprenderemos en este estudio), ya que si pudieran hacerlo, y pareciera que ésta era la motivación de Suárez para elaborar su teoría de la *scientia conditionata*, entonces la TC debería derivarse lógicamente.

Lo que Suárez insinúa es que no se puede decir absolutamente que la actividad epistémica de Dios sea «la causa» de los eventos, incluyendo las acciones libres, ni que ella impone necesidad en los eventos pre-conocidos. Es decir, *no porque* Dios conozca que algo será futuro, será futuro; al contrario, porque aquello será futuro en virtud de sus causas, esa es la razón por la que Dios le conoce como futuro. Del mismo modo en que los astrónomos conocen un eclipse de sol, y así lo predicen; pero el eclipse no ocurre *porque* ellos *preveían* que ocurriría. Suárez quiere afirmar (en S3 y S4) una prioridad *lógica* en vez de una causal, en los eventos futuros respecto del conocimiento divino de ellos. Para justificar que la presciencia no causa ni impone necesidad en las cosas conocidas, él apela a su teología de la «gracia eficaz»[10] y a la noción modal del *sensu composito* de la *necesidad absoluta*[11].

non sit; ergo illud ipsum antea sub conditione prolatum erat determinate verum, aut determinatre falsum, juxta exigentiam objecti» (*Opusc. Teol.* II II 5. 13, p. 359).

10. Esta teoría aparece en *Opusc. Teol.* II, 3. 6. 8, allí Suárez la estudia en relación a la *Scientia Conditionata*; ver 3. 14. 9.

11. Una proposición es entendida en *sensu composito* si su modo (en este caso *necesariamente*) tiene como alcance toda la contraparte no-modal de la proposición original. Por ejemplo: «Necesariamente Dios conoce que Pedro pecará». Por el contrario, si esta proposición se toma en el *sensu diviso*, es equivalente a: «Pedro necesariamente pecará». En este último caso el operador modal tiene como alcance no toda la proposición sino sólo el predicado consecuente de la proposición. Esta última es la interpretación que los Beñecianos defienden (cf. Freddoso y Schurman, 1980, 108-115).

Consideremos esta última noción fundamental en la que Suárez confía para establecer la infalibilidad del preconocimiento divino. Molina sugería que en una proposición como la arriba formulada (*P*) «Dios conoce que si Pedro fuera puesto en las condiciones C1,...Cn, entonces Pedro negará a Cristo», no hay transferencia válida del principio de necesidad al consecuente. Suárez toma una variante, agrega una distinción de tres tipos de necesidad: *simple, absoluta* e *hipotética*. Y luego concluye que la proposición *P* no es *simplemente* necesaria, tampoco hipotéticamente necesaria, sino más bien lo que él llama *absolutamente* necesaria en *sensu composito* (o *de dicto*). La propuesta de Suárez es que la verdad de la proposición *P*, la cual incluye la proposición en tiempo futuro «Pedro negará a Cristo» (en adelante, *Fp*), depende de la verdad de *Fp*. Pero *Fp* es *hipotéticamente* necesaria sólo si *p* (*i.e.*, un evento presente) obtiene o se cumple. De acuerdo al análisis modal de Suárez, una proposición es *simplemente necesaria* (o bien *intrínsecamente* necesaria) si:

> (*i*) su verdad es inseparable de ella, y no requiere ninguna suposición (*suppositio*)[12];
> (*ii*) es verdadera en virtud de la pura conexión de sus términos (*i. e.* sería equivalente a una proposición analítica) (cf. *Opusc. Teol.* II, L. I 9. 12, p. 336).

Por otra parte, a una proposición en tiempo pasado tal como «Adán existió», le falta la conexión intrínseca en sus términos, por lo que no puede ser simplemente necesaria, también porque puede ser falsa, a menos que uno suponga la verdad de su correspondiente tiempo presente, *i.e.* «Adán existe». Más bien, una proposición en pasado es *absolutamente necesaria* si retiene de inmediato su verdad inseparablemente (*Ibid*, 336). De ahí el axioma *Ad praeteritum non est potentia*. Pues las cosas en pasado están para siempre determinadas a una sola alternativa, han procedido de una causa, y ninguna causa tiene en su poder tenerlas o no tenerlas. En este sentido, necesariamente, lo que ahora es verdadero, será siempre verdadero en el pasado. Sin embargo, en el caso de las proposiciones contingentes en tiempo presente y en futuro, no son exactamente el mismo caso que

12. La *suppositio*, para los medievales, es la propiedad lógica principal de los términos. Asumían que el *terminus supponit pro re*. El valor de suplencia de un término es la función que tiene éste de sustituir a la cosa en el discurso —manteniendo su misma significación— en relación a la cópula Y; esto quiere decir que no importa qué tipo de existencia tenga la cosa —actual (pasada, presente o futura), posible o imaginaria—, si ella es significada por la cópula, admitirá la mencionada substitución.

el de las proposiciones en tiempo pasado. Las proposiciones en los primeros dos casos, pueden ser falsas ya que lo que ellas significan puede dejar de existir; de la misma manera, una vez que los eventos expresados por las proposiciones en tiempo futuro ocurran, las proposiciones mismas pueden llegar a ser falsas. En este sentido si ellas siempre han sido verdaderas, no pueden decirse absolutamente necesarias. Con respecto a este punto, W. Craig (1988, 220) comenta que la «necesidad absoluta» de Suárez «parece ser una necesidad de inmutabilidad». Craig cree que «si una proposición lógicamente contingente es inalterablemente verdadera, entonces esa proposición dice ser absolutamente necesaria». A mi modo de ver, la lectura de Craig de la «necesidad absoluta» *como* «inalterabilidad» es inexacta, ya que Suárez la rechaza explícitamente en el contexto de que la necesidad de inmutabilidad no debe contradecir la voluntad libre de Dios. Suárez afirma: «La necesidad de inmutabilidad no es necesidad absoluta, sino más bien relativa, *i. e.*, *ex hipótesis* y ésta debe admitirse en la voluntad de Dios» (*Disp. Met.* d. 30. 14-32-33 pp. 667-673). Así, o bien la necesidad de inmutabilidad no es equivalente a la necesidad absoluta o, como interpreta Suárez, hay una necesidad hipotética sólo con relación a nosotros; ya que aquello que para nosotros es un instante, en Dios es eternidad. Se debe entender entonces que «aquello que en nuestro caso es una necesidad hipotética con relación a ese instante en que presumiblemente existe, en Dios es necesidad de inmutabilidad por toda su eternidad» (*Ibid.*).

Como vimos, para bañezanos y luteranos si la proposición *P* es *absolutamente* necesaria, *Fp* o «Pedro negará a Cristo» es también *absolutamente* necesaria. En Suárez la necesidad del antecedente puede ser transferida al consecuente, pero el consecuente mismo, *Fp* no puede ser dicho *absolutamente* necesario porque las proposiciones de futuro se hacen falsas una vez que el evento predicho ocurre, y la verdad no es inseparablemente retenida por ellas. Así, la necesidad que corresponde a *Fp* es una necesidad *hipotética*, mientras que *P* es absolutamente necesaria, pero en *sensu composito* (o *de dicto*). En *sensu diviso* (o *de re*), el evento *p* mismo no es necesario y puede que no suceda; si no sucede, Dios no lo preconocería. El siguiente pasaje resume la respuesta de Suárez a los pre-deterministas:

> Acepto [...] las razones anteriores, [*i.e.*] que se sigue alguna necesidad en el consecuente, sin embargo, no una o necesidad *simpliciter*, sino una necesidad «*ex hipotesis*», la que no contradice la contingencia. Esto se entiende mejor como necesidad en el sentido compuesto la que no contradice la contingencia o libertad del acto o efecto, porque verdaderamente aquí no dice ser una necesidad de composición

> meramente a causa de la suposición del conocimiento divino, sino más bien porque el conocimiento divino mismo presupone la futurición (*futuritionem*) o *verdad actual* de la cosa futura [...] Por lo tanto, como se dice comúnmente, en la suposición de que Dios conozca una cosa ser futura, es posible para ella no ser futura en el sentido compuesto; luego, es verdadera sin contradecir la libertad o la contingencia, porque en esa suposición de conocimiento la suposición de su objeto, es decir, su verdad futura, es *mediatamente* incluida. Por lo tanto, esa suposición no es meramente extrínseca, tampoco es independiente del libre poder de la causa próxima, sino más bien presupone su determinación futura de tal manera que si no fuera futuro, no habría sido conocida por Dios; se dice así perfectamente que *esta necesidad es sólo de la consecuencia y no del consecuente* (*Opusc. Teol.* II, L. I 9. 16. p. 338; agrego cursivas).

En la alternativa de Suárez, el preconocimiento es infalible porque el evento definitivamente ocurrirá, pero por una necesidad *de dicto*, la cual no impone una necesidad *metafísica* al evento futuro mismo. Aún, sin embargo, no parece quedar claro ¿Por qué son *verdaderas* el tipo de proposiciones como *P*? o ¿cómo se *justifica* la *scientia conditionata* (*SC*)?

Los ejemplos bíblicos clásicos de Condicionales contrafácticos (CC) usados por Suárez, los cuales incidentalmente ponen de manifiesto la eficacia de la *SC*, son:

> CC1. «Si Pedro aquí y ahora fuera tentado, negaría a Cristo».
> CC2. «Si David permaneciera en Queilá, Saúl bajaría a sitiar la ciudad, y si David permaneciera en Queilá y Saúl bajara a sitiar la ciudad, los queilelitas le entregarían David a Saúl».
> CC3. «Si la gente de Sodoma hubiera hecho penitencia, Cristo habría realizado milagros en Sodoma, y Si los sodomitas hubieran hecho penitencia y Cristo hubiera realizado milagros allí, entonces Sodoma aún existiría» (*Opusc. Teol.* II, L. II. 1. 5, p. 345).

Este último ejemplo, Suárez lo usa para ilustrar que la condición antecedente no depende de un decreto divino, sino de la voluntad libre. Ahora bien, los fundamentos lógicos de la *SC* aparecen cuando Suárez argumenta que éstas no son proposiciones imposibles, en el sentido de que las *oraciones* relevantes no expresan ninguna proposición (cf. *De Gratia*, Proleg. II, 7. 5 p. 356), tampoco son indeterminadamente verdaderas o falsas; por el contrario, afirma que son *bivalentes* (*i.e.* ya sea verdaderas o falsas) y por lo tanto, conocidas por Dios. Para el conocimiento, subraya Suárez, sólo la verdad es condi-

ción suficiente. Más formalmente, ahora podemos decir que Dios posee *SC* si y sólo si:

> (*i*) Dios conoce todas las proposiciones condicionales determinadamente verdaderas que significan futuros que existirían, si ciertas condiciones fueran actualizadas.

La defensa de la condición (i), *i.e.*, que los CC *pueden* ser determinadamente verdaderos[13], depende de la noción modal de «necesidad hipotética» del futuro, pero más estrictamente de los principios de bivalencia[14] y de Tercero Excluido Condicional (TEC). Primero, Suárez afirma que los CC están ellos mismos determinados a la verdad o falsedad, en la medida en que ellos *correspondan o no correspondan* a las cosas que ellos significan[15]. Esto es, una proposición CC es *determinadamente verdadera* sss: lo que afirma será el caso, fuera la circunstancia hipotética expresada en el antecedente a obtener; de otro modo, ella será determinadamente falsa. Pero la objeción inmediata al uso de la teoría de la correspondencia en estos casos, es: ¿cómo puede la proposición acerca de un evento que *nunca* existirá *conformar* con aquél? En este caso apela al principio lógico decisivo sobre el cual la verdad de tales CC está fundada, *i.e.*, el TEC. Éste ha sido formulado así:

> De cualquier par de condicionales subjuntivos, por ejemplo, «Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará» y «Si Pedro es creado en tal circunstancia, él no pecará» (donde el antecedente es la especificación completa de un contexto) exactamente *una* es verdadera (Normore, 1988).

A esta descripción corresponde la fórmula lógica:

13. El término «determinadamente» no significa una necesidad metafísica, sino que indica *determinate verum vel falsum*, de manera que *determinate* aquí asegura una certeza epistémica objetiva.

14. Una expresión del principio de Bivalencia aparece en *Opusc. Teol.* II, L. Y, 2. 7 p. 298 y dice así: «Si Dios dice (o un profeta dice) por ejemplo, "Pedro pecará" esta proposición es simple y actualmente verdadera; por lo tanto determinadamente verdadera. Dios *pre*conoce los eventos futuros porque así es como los eventos ocurrirán; pero si ellos ocurrirán, entonces las proposiciones sobre ellos son determinadamente verdaderas o falsas».

15. «[...] propositiones non esse indeterminatas et quasi supensas quoad veritatem vel falsitatem, sed alteram determinate habere in se, et aliquando esse veras, aliquando falsa, juxta conformitatem vel difformitatem ad id quod significant» (*De Gratia*, Proleg. II 8. 25, p. 96).

$(P \;\Box\!\!\rightarrow Q) \vee (P \;\Box\!\!\rightarrow \neg Q)$[16].

Este mismo principio, Suárez afirma, es suficiente fundamento para la verdad o falsedad determinada de las proposiciones CC. Argumenta extensamente en favor del TEC en un pasaje notable de su obra teológica, donde dice:

> Si Dios (por ejemplo) ve a Pedro pecar bajo cierta circunstancia, entonces la siguiente proposición condicional es verdadera: «Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará». Incluso si la proposición es dicha antes de que Dios cree a Pedro, tal proposición es determinadamente verdadera.
> La consecuencia se prueba por el hecho de que entonces ya había tenido conformidad con la cosa significada, porque ésta él no la hizo, sino que se muestra y es manifiesta por el efecto subsiguiente que sigue, después que Dios quiso crear a Pedro, etc.; por lo tanto, por la misma razón cada condicional similar entendido o contemplado bajo ese signo, antes que Dios haya decretado o querido cualquier cosa sobre el antecedente tomado bajo la condición, es determinadamente verdadero o determinadamente falso; porque en tanto Dios ponga en existencia ese antecedente, es absolutamente determinado que se seguirá o no de él; por consiguiente, lo mismo que se dijo antes, ahora, bajo una condición será determinadamente verdadero o determinadamente falso, dependiendo de los requisitos del objeto (*Opusc. Teol* II, L. II 5, 13 p. 359).

Parece, pues, según esta argumentación de Suárez, que en el par contradictorio:

«Si Pedro es puesto en tal condición, él pecará» o «Si Pedro es puesto en tal condición, el no pecará»

la verdad de todo el disyuntivo (exclusivo) es una verdad lógica, porque exactamente sólo uno de los disjuntos es verdadero, justificado por la regla $(P > Q)$ & $(P > \neg Q)$; por lo tanto, se sigue $\neg P$. Según la regla, parecería que la conclusión debiera ser: Pedro no es puesto en tal condición. El problema real con respecto al principio TEC es que varios lógicos contemporáneos han rechazado su validez, afirman simplemente que es falso. Primero, porque no es correcto obtener el contradictorio de: «Si fuera a ser que *P*, sería que *Q*» sólo negando el consecuente, *i.e.*, «sería que $\neg Q$». El procedimiento correcto es negar *todo* el condicional, *i.e.*, no es el caso que «si fuera a

16. Suárez, a su vez formula: «in omni autem contradictionis, necesse est unam partem esse veram, et alteram falsam; ergo quantum est ex significandi modo, est ibi sufficiens fundamentum ad veritatem vel falsitatem determinatam» (*Opusc. Teol.* II, L. II 13, p. 369).

ser que *P*, sería que ¬*Q*». En segundo lugar, J. Pollock (1975) ha presentado el siguiente contraejemplo: «en tanto que haya cosas diferentes que puedan ser el caso si *P* fuera el caso, entonces puede ocurrir que ni *Q* ni ¬*Q* fueran el caso». A pesar de este contraejemplo, se podría responder perfectamente del modo siguiente: Si se considera que la situación hipotética descrita en el antecedente del condicional comprende una descripción completa (incluso la historia causal) del contexto o circunstancia relevante, entonces el principio TEC no estaría totalmente perdido. Porque el defensor de la *SC* podría, como sugiere Freddoso, consistentemente sostener que «la obtención de un futuro contingente condicional es siempre relativa a un contexto causal total, [de un tipo específico][17], de la misma manera en que la obtención de un estado de asuntos pasados es siempre relativa a ese tiempo.» (Pollock, 1975, 50-51).

Apoyando este análisis de Freddoso, podríamos afirmar que la posición de Suárez en particular puede superar la objeción al TEC, adoptando un supuesto menos fuerte, a saber, que: por cada evento o estado de cosas de la forma:

Ya sea F^t (s) en H se cumple, o ¬ (F^t (s) en H) se cumple[18].

En la medida en que aceptemos que Dios posee información positiva y perfecta sobre la actividad de las causas secundarias libres en las diversas condiciones hipotéticas. Luego, si concedemos este tipo de información a Dios y al menos se mantiene el principio de Bivalencia, entonces la proposición condicional subjuntiva puede ser conocida por Dios. Sin embargo —y en este punto— debemos admitir que aún cuando las objeciones lógicas en contra de la teoría de *SC* de Suárez no sean del todo conclusivas, la teoría misma no es claramente viable, porque ella depende fundamentalmente de los principios lógicos mencionados, los cuales todavía necesitan funcionar den-

17. Esto es, sólo si la hipótesis en el antecedente «incluye una total descripción de la historia causal y las circunstancias causales contemporáneas en cualquier ejercicio de causalidad indeterminista que figura directamente en el consecuente. Más formalmente Freddoso propone: Sea s un estado de cosas en presente, y F^t (s) el estado de cosas en que es el caso que s se obtiene en t, donde t designa un tiempo; y sea F^t (s) en H el estado de cosas en el que es el caso que s obtendría en t, entonces F^t (s) en H es *desde la eternidad* un futuro contingente condicional, si y solo si:

(*i*) F^t (s) en H se cumple desde la eternidad; (*ii*) S, H, y F^t (s) en H son todos metafísicamente contingentes; y (iii) es verdad desde la eternidad que si H fuera a cumplirse en t, entonces s sería un efecto contingente producido por causas secundarias (Freddoso, 1988, 22).

18. Alternativa elaborada por Thomas Flint (1983).

tro de una semántica general para los condicionales subjuntivos, y dicha tarea está en proceso. Lo importante es notar que lo que Suárez ha sugerido en estos pasajes tendrá consecuencias innegables para el análisis contemporáneo de los condicionales contrafácticos. Sus observaciones precisamente subrayan que para la verdad de tales CC no hay necesidad de postular una conexión causal, ni lógica entre antecedente y consecuente, sino sólo una mera conexión *contrafáctica*. De hecho, lo distintivo de la *SC* es que es un conocimiento *sin* conexiones causales. Por otra parte, de acuerdo al supuesto S1 de la TC, no importa el conjunto de condiciones que se den, Pedro tiene un poder indiferente para por igual negar o no negar a Cristo. Enseguida veremos que el libertarianismo de Suárez se resume en que la voluntad humana es perfectamente indeterminada, capaz de producir acciones genuinamente libres.

II. META-PSICOLOGÍA DE LA ELECCIÓN LIBRE

Los resultados de la investigación filosófica de Suárez sobre la elección libre revelan que él se inspiró, primero, en la filosofía moral de Aristóteles, tal como éste la desarrollara en sus obras éticas. Segundo, en el pensamiento cristiano, defendido principalmente por dos tradiciones latinas precedentes y alternativas: una, muy conocida por Suárez, la tradición de Tomás de Aquino[19]; la otra, que Suárez pondera atentamente, y a veces prefiere a la anterior, es la que había establecido Anselmo de Aosta (siglo XI)[20] y fue desarrollada en el siglo XIV por los franciscanos ingleses, J. Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Y tercero, también se inspiró en el humanismo bíblico renacentista, como, por ejemplo, el de Erasmo de Rotterdam (Copleston, 1985; Abellán, 1992). En otro lugar hemos mostrado que Suárez se aleja de la tradición aristotélico–tomista (Burlando, 1999, 31-48), cuando acepta de la de Anselmo, Escoto y Ockham tres principios metafísicos cruciales, ellos son: (*i*) No todo lo que es movido es movido por otro: la voluntad se mueve a sí misma; (*ii*) El proceso de deliberación es acerca de los medios *y* de los fines, y (*iii*) Todo lo buscado por la

19. Cf. *S. T.* I, 82; 87; *SCG*, 47-8; *Q. d. de Veritate,* 24. 6; *Q. d. de Malo*, 6; *In II Sententiarum* 24. 1. 2. Tradición, a su vez, defendida ampliamente por el dominico Tomás Vio Cajetano (1468-1534) y los neo-tomistas Domingo Báñez (1528-1604) y los menos conocidos, Pedro Herrera, Diego Alvarez y Francisco Zumel.

20. Cf. *Sobre la caída del demonio; De veritate*, cap. 12; *La armonía del preconocimiento, la gracia y la predestinación de Dios.*

voluntad es buscado no obligatoriamente bajo el aspecto de bueno. Estos principios son los que permiten avanzar una forma de libertarianismo radical.

Primero, con el objeto de explicar los varios deseos de los agentes racionales y el carácter único de la voluntad en el contexto ético, Anselmo concibe una voluntad configurada por dos afecciones o deseos básicos: el *affectio commodi* (o deseo de beneficio o felicidad propia) y el *affectio justitiae* (o deseo de justicia)[21]. Según Anselmo, una acción como la elección libre, requiere de estos dos deseos en la voluntad del agente, ya que al poseer uno sólo de estos deseos, el agente actuaría por necesidad natural. En el *De veritate*, cap. 12, Anselmo se separa más claramente de la tradición aristotélica al definir la elección libre como «la habilidad para mantener la justicia por el propio bien» (*De veritate,* cap. 12). Según C. Normore, esto quiere decir que para Anselmo ser justo es querer ser justo por el propio bien, lo cual es lo mismo que mantener la justicia por el propio bien. En Anselmo, a diferencia de Aristóteles y Tomás, la elección libre depende de un *deseo* interno del agente, pero éste es un desear ser justo por el propio bienestar. Ésta es una idea recurrente en la reflexión franciscana de Escoto y Ockham. Ellos proponen un modelo voluntarista alternativo al de Tomás de Aquino. Su propósito es explicar cómo funciona la voluntad, cuál es su relación con la elección libre y cuál es la configuración adecuada —indeterminista— del proceso deliberativo. Luego, Escoto define la voluntad como «poder volitivo» y como «libre determinación». Enfatiza que ella no necesita aspirar a un fin presentado a ella por el intelecto; que puede actuar o no actuar, y lo puede hacer de la manera que le agrade. Además, argumenta que la voluntad es superior al intelecto porque la caridad es superior al conocimiento y el bien es superior a la verdad[22]. Ockham defiende una posición similar a la de Escoto, pero va más lejos. La voluntad, piensa él, es una fuerza activa y libre que puede desear o no desear lo que le presenta o dicte la razón, así la voluntad puede desear incluso algo directamente contrario a la propia razón recta (*Opus. Teol. II* 8, 338). Parece pensar que ninguna razón puede hacerse obligatoria para la voluntad y por otra parte, parece decir que *no hay razones* que sirvan a la voluntad como fundamentos para la elección libre.

También la tradición humanista del Renacimiento, como mostró García de la Sienra (*ibid.*, 267-268), se reflejó en la Contrarreforma

21. Cf. *Sobre la caída del demonio*, caps. 12 y 14.

22. *Quaestiones quod libetales* XIV-XXI (1995); *Quaestiones in quartum librum Sententiarum* (*Opus Oxoniense*).

de Molina y Suárez. Específicamente el supuesto humanista de la autonomía de la voluntad que incluso impregna el *espíritu* de toda la Modernidad:

> Este supuesto consiste en una descripción de libertad humana como un poder del hombre para generar sus propias leyes morales y tomar decisiones racionales sólo sobre la base de dichas leyes, independientes de toda influencia externa. El humanismo renacentista postula una dimensión interna de decisión absolutamente autónoma e inviolable, incluso por Dios mismo.

En la configuración de su teoría de la voluntad y la libertad de la acción, Suárez acoge a *su* modo las posiciones descritas de la tradición medieval latina y acepta el supuesto humanista. Desde luego, Suárez no se desentiende de la causalidad, al contrario dedica las disputaciones 17, 18 y 19 de sus *Disputaciones Metafísicas* a la importante investigación de la *causalidad eficiente*, y define la voluntad y sus acciones libres en términos de ella.

En las *Disputaciones Metafísicas* Suárez supone su propia investigación psicológica sobre la voluntad y la libre elección[23]. En principio, porque el autor piensa que la voluntad humana cumple dos roles bien definidos y ligados entre sí. Uno, tiene que ver con lo que la voluntad humana *es*. La naturaleza de la voluntad, Suárez no la expresa en los términos tomistas tradicionales, como «apetito intelectual», ni en los términos de Escoto como un puro «poder volitivo», sino más bien en términos de un estado mental *interno* de «deseo vital elicitivo» (*desiderium elicitum vitaliter*). El otro rol, tiene que ver con cómo *funciona* la voluntad, *i.e.*, como un solo poder (activo–pasivo) que dentro del ámbito mental es capaz por sí mismo de *producir* el acto mental más perfecto, es decir, la elección libre de elección. Este segundo rol tiene que ver con la relación de la voluntad con el conocimiento intelectual, el cual es anterior a las acciones libres, pero sólo *accidentalmente* eficaz.

Las funciones metafísicas de la voluntad, Suárez las describe en las disputaciones 18 y 19 de sus *Disputaciones Metafísicas*. Separándose de Tomás pero de acuerdo con Escoto, Suárez piensa la volun-

23. Esta última la había desarrollado en un curso de Filosofía en 1572 que él mismo revisó en 1617 con el propósito de que, al igual que su metafísica, sirviera de fundamento para su teología. «Me veo ya muy avanzado en años para poder terminar los trabajos que tengo comenzados, y para poder dejar acabada una filosofía que corresponda a mi teología...» (Carta autógrafa del 10 de enero de 1617, dirigida por Suárez al padre Vitelleschi, general de la Compañía de Jesús. Cf. S. Castellote, Introducción al *De anima* de F. Suárez, p. xl).

tad en términos de un poder o una «*virtus* (o fuerza) *virtual*» (*Disp. Met*. 30. 3. 2. 14)[24]. Distingue dos sentidos de *virtus*. En un sentido, la voluntad es *virtus* virtual o *poder* inmanente, capaz de *producir* (o elicitar) y a la vez *recibir* por sí misma el «acto mental inmanente» más perfecto: el acto libre de elegir. Para él, a diferencia de los escolásticos, *liberum arbitrium* o «elección libre» no denota ontológicamente un acto, un hábito, ni un poder modificado por un hábito, sino que al ser una expresión co-extensiva al de «voluntad», ambas denotan un único poder o *potentia*, por esto, todavía en tono del Niceno, afirma:

> La elección libre creada consiste directamente en un poder tal que posee el mencionado poder (*vim*) una jurisdicción sobre su acto. (*Disp. Met*. 19. 5. 4).
> La libertad *está formalmente en la pura voluntad* entendida como un sujeto. [Pues] la libertad es el dominio sobre los actos propios. (*DA* 12. 2).
> *Voluntas* est *liberum arbitrium* (*Disp. Met*. 19. 5. 4).

Sin embargo, Suárez no se preocupa de ofrecer argumentos apremiantes en favor de una voluntad libre. Para él la libertad es un asunto básico de experiencia interior[25]. Reflexiona basándose en los datos interiores de la conciencia: Experimentamos el hecho que está en nuestro poder realizar o no realizar cierta acción o hacer esta acción en vez de esa y al hacerlo usamos una deliberación racional[26]. Otro argumento en favor de la elección libre, con mayor peso metafísico, apela al grado de perfección cognitiva del intelecto humano, dice:

> [...] la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital (*appetitus vitalis*) sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más

24. El significado del término *virtual* en *virtus virtual*, es equivalente al significado de acto inmanente de Suárez. Según King (1991) estar en acto virtual, para D. Escoto, puede entenderse así: Decir que «x contiene *virtualmente a*, o que x está en acto virtual con respecto a *a*, quiere decir que x tiene el poder causal para producir equívocamente *a*, o que x tiene un cierto poder (*virtus*) causal». Cf. *QSMA* IX. 14. 18. Igualmente para Suárez la potencia entendida como *virtus* contiene un acto por el cual ella se hace formalmente actualizable (*Disp. Met*. 30. 3. 2. 14).

25. En *De Gratia, proleg*. I 4. 15, Suárez escribe: «Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrinseca propietas hominis operantis voluntatis inhaerens».

26. Esta constituye una de las pruebas *a posteriori* de Suárez en favor de la existencia de la libertad. Dice: «[...] possumus ab experientia; experimur enim evidentem si tum esse in nostra potestate aliquid agere vel omitere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio» (*Disp. Met*. 19. 2. 13, p. 335).

> perfecto va acompañado de un apetito más perfecto [...] el conocimiento intelectual es de tal manera universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene [...]; luego el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no desea necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la noción de bien (*rationem boni*) que ha juzgado en él; luego el bien no se juzga necesario, sino indiferente, *no se ama necesariamente, sino libremente;* y en este sentido —como decíamos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre (*Disp. Met.* 19. 2. 17, p. 338.)

Para Suárez, sin embargo, que la libertad nazca de la inteligencia (*libertas ex intelligentia nascitur*) o que de la deliberación racional se siga la elección libre (*rationale consultationem sequitor electio libera*) no quiere decir exactamente como en Tomás que «*la raíz* de la libertad está en el juicio de la razón»[27], al menos en el sentido que «dado tal juicio la voluntad no puede dejar de consentir con él, entonces la voluntad no es un poder tal que, puestos todos los prerrequisitos para la acción, pueda querer y no querer; luego [se seguiría que] no es un poder libre» (*Disp. Met.* 19. 6. 13, p. 388). El juicio del intelecto[28], piensa Suárez, más bien como Escoto, Enrique de Gante o Bernardo[29], no tiene eficacia necesaria sino sólo accidental en la elección libre. Tal juicio es necesario en tanto que la voluntad no puede moverse hacia lo desconocido en la elección, pero de ello no se sigue que determine a la voluntad a una sola cosa. Enfatiza, «es imposible que el imperio del intelecto tenga ese *poder impulsivo eficaz* (*vim impulsivam efficacem*), porque destruiría la libertad de la voluntad» (*Disp. Met.* 19. 6. 8-10, pp. 394-395). Así pues, examinadas todas las condiciones para la acción, el juicio es necesario para juzgar útil un medio, un fin, un objeto bueno y así elegirlo, pero este juicio no me determina a que «Yo tenga que amar o elegir absolutamente esto»[30].

Un excelente ejemplo lo proporciona el caso de la elección libre en la elección divina. En esto, Suárez piensa más como Ockham que como Leibniz. Efectivamente para él no funciona el principio de razón suficiente... Dios no funda su elección del mundo actual en un

27. La fórmula de Tomás de Aquino es *radix libertatis in judicio ratione est* (*ST* I 83 a1).

28. El intelecto tiene una función principalmente cognitiva y judicativa en la psicología de Suárez.

29. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, citado por Suárez.

30. Afirma resueltamente: «Hoc mihi omnino amandum est aut eligendum; esset tale iudicium temerarium ac sine fundamento et in rigore falsum» (*Ibid.* 11, p. 396).

juicio anterior basado en el «mejor mundo posible». Describe la elección libre de Dios al crear este mundo, así:

> [...] entre estos cielos y otros completamente iguales (y también con respecto a las demás cosas), eligió crear éstos más bien que otros, lo cual no puede atribuirse a un juicio desigual, ya que *ni por parte de ellos ni por parte de Dios hay razón alguna* en la que pueda fundarse un juicio semejante que sea verdadero; por consiguiente, esa *elección previa nace de la libre determinación de la voluntad divina.* [...] incluso [...] considero más probable que *la voluntad no se determina necesariamente a lo que es mejor en virtud del juicio.* Se demuestra porque por el solo hecho de que ninguna de las dos cosas se propone como necesaria, la voluntad puede no amar a ninguna; luego también puede amar indiferentemente a una de ellas, prescindiendo de la otra. Y, en opinión de muchos, esto es necesario en la voluntad divina, ya que pudo hacer cosas mejores que las que hizo, y sin embargo, *no quiso* hacerlas. [...] Por consiguiente, el juicio acerca de un juicio mejor o más útil no determina a la voluntad a quererlo (*Disp. Met.* 19. 6. 13, pp. 397-398; agrego cursivas).

La función del juicio es *exhortar prácticamente* a la voluntad a desear un objeto bueno, pero la voluntad, según su libertad, todavía puede no amarlo, y no-sólo no amarlo sino incluso odiarlo. Así pues, *las mejores y más útiles razones no son fundamento suficiente para la elección libre*[31]. Dios no parece ser ni racionalista *à la* Leibniz ni utilitarianista *à la* J. S. Mill. Elige crear este mundo simplemente *porque* él *quiere*.

Pero ¿en qué consiste esta voluntad que se dice *ser* ella misma libre elección? Ontológicamente, dijimos, funciona como un poder unitario mixto pasivo–activo, que hace salir de sí su elección libre. En este sentido la voluntad de Suárez coincide con la tradición de los franciscanos, pues ella es un motor *no* movido ni comandado por ningún otro poder del ámbito mental. En este mismo sentido la voluntad que es libre elección es indeterminada o auto determinante. Suárez escribe:

> La voluntad con respecto a su libertad y con respecto a su naturaleza como deseo [se determina a sí misma a actuar] [Pues] la facultad que recibe la acción inmanente puede por sí misma ser suficientemente constituida en acto primero como principio suficiente próximo, efectivo de la misma acción que recibe (*Disp. Met.* 18. 7. 54, p. 216).

31. Al contrario en la tradición aristotélico-tomista, si hay agentes dotados de conocimiento suficientemente amplio y cuyas habilidades mentales deliberativas son suficientemente fuertes, entonces ellos actuarán en favor de lo mejor por naturaleza. Cf. Normore, 1997.

En un segundo sentido, la voluntad en tanto *poder* o libre elección es un *dominium* o *potestas* con capacidad de apropiación y señorío sobre sus acciones. Suárez quiere decir que *nuestras* acciones libres no pertenecen meramente a nosotros como típicamente lo hace cualquiera de nuestras acciones. Ellas *nos* pertenecen de una manera particularmente íntima, ya que el dominio o control sobre ellas consiste precisamente en la posibilidad de ejercerlas y no ejercerlas a *libertad*[32]. Insiste en que «Un poder libre es uno tal que dado todos los requisitos para la acción, puede actuar o no actuar» (*Disp. Met.* 19. 4. 5).

Este poder libre le permite al agente elegir en el instante *t* entre opciones significativas, y usar tal poder tanto para impulsar a los demás poderes a realizar sus operaciones propias o para usar libremente sus propias acciones (por ej., decidir, perseguir intenciones y propósitos preconcebidos). Por esta segunda cualidad de la voluntad, *i.e.*, por este dominio, control y propiedad de sus acciones «la creación del hombre [es] a imagen de Dios [...]»[33].

Otra manera más moderna en que Suárez describe la voluntad es señalando que ella tiene un «poder completo en su desear», o tiene un tipo de indiferencia, a la cual llama «indiferencia dominativa». Esto es:

> La libertad, en efecto, está radicada formalmente en la voluntad por consistir formalmente en una *indiferencia de elección*. El hombre es libre justamente por su posibilidad de elegir esto o aquello. Consiste también en el *uso libre de sus propias operaciones*: ahora bien, elegir y hacer uso de las otras facultades es función de la voluntad, como es evidente; luego formalmente la libertad es prerrogativa de la voluntad; y cualquier operación se estima libre en tanto en cuanto está sometida a la voluntad (*DA*, 12. 2. 9.; agrego cursivas).

Con respecto a la «indiferencia dominativa» de la elección libre, notamos que Suárez no postula una «indiferencia de *equilibrio*», tal como la que objetó Leibniz[34]. Esto es, un estado mental de igual

32. En una interpretación contemporánea de la elección libre, Paul Benson (1987, 481), argumenta que el control sobre las acciones no es suficiente para la total libertad de la acción, él requiere que las acciones libres sean «especialmente de *nuestra propiedad* por sus cualidades de maliciocidad o amabilidad, su ineptitud o gracia, su rudeza o cortesía, las cuales pueden hacer surgir juicios críticos acerca de nosotros (ya sea por otros o por nosotros mismos)...».

33. «[...] ut ad imaginem Dei conditum, id est, libertatem ut entem, secundum hoc enim maxime relucet in homine dei imago» (*Tratado acerca del fin del hombre*, *Opera Omnia*, vol. 4, Prefacio).

34. Para Leibniz introducir la indiferencia de equilibrio en la voluntad significó introducir un elemento de indeterminación y esto para él no sólo es una imperfección sino también una pretensión incongruente que ni siquiera puede convenir a Dios. La

inclinación hacia cada una de las posibles opciones. Suárez al igual que Molina (Kenny, 1979b, 83), piensa que si un agente hace *p* encontrándose en un estado mental de libertad de indiferencia, entonces tal agente simplemente hace *p* mientras tiene el poder y la oportunidad de no hacer *p*. El tener este poder y oportunidad es compatible con tener un fuerte deseo de hacer *p* y ninguna inclinación o deseo de no hacer *p*. Luego, la crítica de Leibniz no parece quitar peso a la teoría de la libertad de indiferencia del maestro jesuita[35].

De acuerdo a estas distinciones, y dentro del contexto de la cuestión «¿En qué actos o en torno a qué objetos hay voluntad libre?», Suárez responde que la voluntad humana está determinada al bien o a la felicidad en general en cuanto a su especificación, pero no en cuanto a su ejercicio (*DA* 12. 2. 10). Por el contrario, frente a cualquier bien particular, la voluntad está *indeterminada* en cuanto a su especificación *y* su ejercicio. Suárez piensa que el hombre es libre para amar o no amar a Dios, si no lo ama está expresando su libertad de ejercicio. No obstante, para que llegue a sentir odio o aborrecimiento, sería preciso que descubriera en él alguna idea de mal (*ratio mali*), y esto resulta *a priori* imposible[36]. De aquí se sigue que la experiencia de odio a Dios no pueda ser base ética adecuada de la acción o elección del hombre. Desde luego, como veremos, el amor a Dios garantizará una acción genuinamente libre. Con respecto a los bienes particulares, la voluntad humana no se siente necesariamente forzada al amor, por más que un bien deseable se presente como evidentemente bueno. La

incongruencia se daría en que Dios estaría queriendo dos cosas a la vez, «una voluntad completamente indiferente hacia cada una de las dos cosas [*i.e.*, querer hacer *p* y querer no hacer *p*] y, no obstante también auto-determinante». Cf. *Teodicea*, I. 46. Suárez acepta que la voluntad nunca se mueve en ausencia de la razón (de lo contrario claramente la voluntad tendería hacia un objeto desconocido). En otras palabras, la razón forma parte de las condiciones epistémicas para la elección, pero esto no quiere decir que el juicio de la razón *determine*, en los sentidos especificados, lo que la voluntad elige.

35. Exactamente el eximio distingue tres modos de indiferencia o libertad en la voluntad, *i.e.*: (1) la ya mencionada indiferencia de *ejercicio* respecto a un objeto, O, donde uno puede querer (i.e., desear, intentar, elegir, etc.) O y también puede no querer O; (2) una indiferencia de *especificación reflexiva*, donde uno puede querer O y también uno puede querer no querer O —en ese caso el objeto del último acto no es O, sino la ausencia de querer O—; y (3) una indiferencia de *especificación con respecto al mismo objeto*, donde uno puede querer (amar, desear, intentar, elegir, etc.) O y también puede querer lo contrario (i.e., odiar, aborrecer, rechazar, etc.) O (Freddoso, 1994, n. 15, p. 320).

36. «[...] ibi nulla potest invenire ratio mali, sed semper summa et necessaria ratio boni» (*DA* 12. 2. 13).

voluntad en su situación concreta —argumenta— no se siente necesariamente forzada a ningún bien particular, ni siquiera en cuanto al ejercicio «—porque no percibe en [el bien particular] abierta y claramente un concepto de bien completo y necesario— ni en cuanto a la especificación —porque no existe en esta vida bien alguno sin mezcla de males y dificultades» (*DA* 12. 2. 13)[37].

Parece, pues, insinuar que para que la voluntad elija odiar son necesarias diversas razones de mal, mientras que para que ella ame las *buenas* razones, incluso las razones útiles, estarían de más. Por lo mismo, el amor se convierte en experiencia de libertad radical.

En cuanto al proceso de producción de la libre elección, Suárez no está de acuerdo con Aristóteles y Tomás en mantener que la elección es el resultado causal simultáneo de los dos poderes mentales, voluntad e intelecto, donde juntos producen un solo acto compuesto. Piensa que ambos poderes intervienen sucesivamente en el proceso de elección, uno con eficacia causal, el otro con eficacia accidental. Con gran detalle describe el proceso deliberativo previo a la elección racional, así:

> 1. El intelecto y la voluntad tienen ambos una función con respecto a la elección, pero sucesivamente, no simultáneamente.
> 2. El intelecto primero, presenta las posibles alternativas de acción, delibera y propone *motivos* para cada alternativa.
> 3. Estos motivos son suficientes para que la voluntad actúe racionalmente, pero no determinadamente, como si *debiera* actuar.
> 4. La voluntad permanece activamente indiferente hasta el momento de su propia elección. Aquí cesa la función del intelecto.
> 5. Ahora entra en el proceso la voluntad y elige libremente una de las alternativas. *Elige sólo a través de su autonomía interna y dominio de sus actos.*
> 6. Enseguida, y solamente en virtud del acto de la voluntad entra en el proceso el *intelecto práctico* para juzgar. Este no es necesario para la elección pero ayuda en la eficiencia de la ejecución (*De Voluntario* 8. 1. 1; *Disp. Met.* 19. 6. 7-10).

Queda claro aquí que el juicio del intelecto prepara y hace posible la elección, pero no *mueve* a la voluntad a elegir, la voluntad sola elige desde su autonomía, dominio y querer propio. En otro texto Suárez añade que el juicio no *mueve* a la voluntad a elegir (*Disp. Met.* 19. 7-10) excepto por medio *del objeto o bien deseado.*

37. «—quia non videt aperte et clare in eo completamet necessariam rationem boni— neque quoad specificationem —quia nullum est bonum in hac vita quod non sit malis et difficultatibus admixtum—» (*DA* 12. 2. 13).

Pero es evidente que incluso el bien deseado no impone necesidad en la voluntad, pues se presenta a modo de «concepto formal» ante el intelecto. En cuanto tal, no tiene poder causal eficiente para producir la elección libre; *como* concepto, que *representa intencionalmente* al bien en sí, sólo ejercería un poder moral sobre ella. La concepción suareciana del juicio práctico, y del bien en tanto que concepto formal, dan como resultado que su concepción de la deliberación racional no sea resultado causal de una combinación de condiciones aristotélicas. La actividad de la voluntad no queda «fijada» ni determinada a lo mejor ni por su fin ni por la condición cognitiva previa a su propia actividad de elegir, en este sentido se mantiene indeterminada en el ámbito mental. La salida de Suárez, que bien parece abrir el camino para el notable trabajo en filosofía de la acción de filósofos analíticos como S. Hamshire[38], A. Danto[39] o de aristotélicos analíticos como A. Kenny (Kenny, 1979a), y D. Davidson[40], consiste precisamente en distinguir entre una percepción directa del bien y una percepción de *un concepto formal* en el agente cuyo contenido es el bien perfecto si se trata del fin último. Esta percepción de la *idea* de bien no es propiamente la *causa,* aunque puede ser el *motivo básico* del estado desiderativo y de la elección del agente.

Con relación al determinismo, la elección libre, según Suárez no puede ser determinada por las leyes de la naturaleza, ni siquiera está determinada por Dios. Por supuesto, él piensa que la voluntad y su libre acción *dependen* de Dios (cf. *Disp. Met*. 22. 1. 1). Sin embargo, a diferencia de Tomás y de Báñez, para Suárez la cooperación que Dios ofrece a la voluntad libre del hombre no es determinante, en un sentido metafísico fuerte, pues él no hace necesaria, no afecta, ni produce la acción y elección humana, su deseo interior; tampoco la *pre*determina, cualquiera sea el sentido del predeterminar[41].

A partir de lo que sigue se notará más nítidamente que esta investigación metafísica de la voluntad libre y su libre elección tiene como supuesto la investigación psicológica. En efecto, en la d. 10 del *De*

38. Cf. *Thought and Action,* 1959.
39. Cf. *Analytical Philosophy of Action*, 1973.
40. Cf. «Action, Reason, and Causes», en *Essays on Actions and Events*, 1980.
41. En otro lugar (1994, 1996) he argumentado que su teoría de la *scientia conditionata* y su concurrentismo general permiten a Suárez sostener una posición incompatibilista: es decir, la autodeterminación de la voluntad es incompatible con un determinismo teológico fuerte. El único determinismo divino que Suárez aceptaría sería el epistémico, ya que Dios al poseer una *scientia conditionata* puede establecer *por cierto* las elecciones y deseos de la voluntad.

Anima, Suárez concibe la naturaleza de la voluntad como un estado mental afectivo de deseo[42]. Este estado mental es:

> (*i*) «un *deseo* vital elicitivo» (*desiderium elicitivum vitaliter*)[43],
> (*ii*) «por el cual el agente tiende o *desea* vitalmente por un acto propio» (*DA* 10. 1. 2), y
> (*iii*) «una *fuerza* (*virtus*) para *amar* vitalmente algún bien» (*significat virtutem amandi vitaliter aliquod bonum*, *DA* 10. 1. 2).

Pero en el caso del hombre, entiende que su poder *es* un desear, y tal como aparece en (*iii*) es un poder o fuerza que quiere, ama o desea un bien *todavía* no poseído[44].

Las descripciones (*i*) - (*iii*) captan lo *qué* es la voluntad. Su naturaleza tiene que ver propiamente con el acto de deseo (*appetitio*), tal como aparece en (*i*), pero también con un [poder de] deseo por medio del cual *hace salir* su acto de deseo actual, tal como aparece en (*ii*) y (*iii*). Este último se denomina poder de deseo (*appetitus*), y se divide en sensible y racional. En tanto que poder es innato, porque fue dado con la misma naturaleza, en este caso posee un rasgo casi físico de fuerza o *tendencia*, que Suárez a veces denomina también inclinación, propensión natural hacia su objeto y acto propio. Sin embargo, ya que es innato, es también elicitivo del deseo (*appetitionis*) actual por el cual formalmente tiende hacia el bien y hacia el grado que es bueno; así entendido lo llama poder de deseo. Lo otro, esto es, el acto de desear

42. Para los escolásticos *appetitus* significó: atacar, perseguir (de *peto* y *appeto*), desear, el poder o facultad del deseo, pasión o apetito. En la disputación 1. 6. 3-4 de las *Disp. Met.*, Suárez resume su posición sobre el deseo, la misma que había tratado anteriormente en el *De anima*. Le importa distinguir allí entre deseo innato (*appetitus*) y el deseo elicitivo (*elicitivi*). «El primero, es sólo la propensión natural que todo ser tiene hacia el bien. En este deseo (*appetitus*), el desear (*appetere*) no es *hacer* algo sino sólo tener una propensión natural, tal como el peso la tiene hacia el centro. El deseo elicitivo (*appetitus elicitius*) es propiamente deseo (*appetitus*), porque se inclina al bien en tanto que bien y puede desear por un acto propio. Por lo tanto, hay dos cosas en este deseo (*appetitus*) —si hablamos de las criaturas—: uno es el poder del deseo (*appetendi*), la otra es el deseo (*appetitio*) mismo (*Disp. Met.* 1. 6. 3-4).

43. El verbo *elicitare* significa sacar desde, sacar fuera, hacer salir, arrancar, arrastrar; atraer, provocar, seducir. El deseo vital es elicitivo, argumenta, porque:

P1 La única cosa que concurre eficientemente en el acto de una facultad es lo que constituye a la facultad en acto primero.

P2 La facultad *ex se* está constituida en acto primero, no por el objeto.

Por lo tanto, es la facultad misma la que *hace salir fuera* el acto, al margen del objeto.

44. El deseo en cuanto tal, dice Suárez, parece significar *desiderium quod est debitum bono non habito*. En este sentido, agrega, en Dios no puede haber deseo (*DA* 10. 1. 3., p. 288).

(*actus appetendi*), el cual se dice ser deseo (*appetitio*), o deseo elicitado (*appetitus elicitus*), no es más que el acto elicitado por el poder del deseo (*appetitu*), el que quiere, ama y desea el bien. Pero este deseo no es nada innato, al menos en nosotros. Por otra parte, su condición *previa* necesaria parece ser la *vitalidad*. Aunque no está claro en Suárez si esta sería una condición metafísica y/o biológica. Lo explícito es que esta condición de vitalidad ofrece una suerte de cemento y cimiento a la doble configuración de [poder de] deseo y deseo actual de la voluntad. En el caso particular del deseo elicitivo, Suárez no sólo explica cómo se aplica la vitalidad a este, sino que insiste en su autonomía o libertad. Considérese este pasaje:

> [...] el deseo, al ser un *acto vital*, no puede producirlo sino la facultad de que es acto, y si tuviera que concurrir otra causa, ésta sería un acto previo a la facultad, en tanto que la facultad misma lo usa; *en esto consiste la esencia de lo vital*. Ahora bien, el deseo no puede hacer uso del objeto conocido, ni de la aprehensión formal del objeto, por darse en otra facultad. Luego estos factores no concurren eficazmente a la esencia del acto (*DA* 10. 3. 7).

La actividad vital, que Suárez destaca con insistencia[45], se distingue de los demás tipos de movimientos y alteraciones que existen en la naturaleza. Esta es una actividad de vida y vivir significa principalmente automovimiento. Toda la actividad del alma es vital, básicamente porque arranca de una agencia interior inmanente. Por otra parte, su autonomía o libertad se manifiesta al comportarse no como deseo innato, que necesariamente «al sufrir odia y rehuye, mientras al deleitarse, ama y se acerca». El deseo vital de tipo elicitivo, en cambio, «*puede* aborrecer aun las mismas cosas corporales que son deleitables, y no está obligado a amar por parte de objeto alguno, por más vehemente que sea, tampoco a odiar por más triste que sea el objeto» (*DA* 2. 3. 18).

En el modelo descrito es evidente que si ni el objeto, ni su percepción directa son condiciones suficientes para causar deseo[46], entonces éste es psicológicamente indeterminado por la actividad propiamente

45. Cf. Aristóteles, *De An.* 3. 9. 432b 5-7; y Tomás de Aquino, *Q. d. de Anima,* 13.

46. Para Suárez el deseo elicitivo brota del conocimiento, está de acuerdo con el axioma que «no hay nada querido a menos que sea previamente conocido». La aprehensión del objeto es requerida, pero no como causa eficiente, sino como «aplicación por medio del conocimiento» (cf. *DA*, 10. 3. 6. En *DA* 10. 3. 11). Ahí escribe: «appetitus elicitus oritur ex cognitione; unde appetitus, qui cognitionem non supponit, est mortuus, non elicitus; sed vitalis, de quo hic loquimur, est elicitus. Concedo ergo apprehensionem requiri, non ut [efficientem], sed ut [applicationem] obiecti».

intelectual (*i.e.*, de percibir, aprehender, conocer y juzgar). En otros pasajes del *De Anima*, Suárez ha sugerido que la condición de vitalidad, compartida por todas las demás actividades y poderes de la mente humana[47], es la única condición previa al desear y parece denotar la actividad *sui generis* de los estados y procesos mentales en general. No obstante, su noción de vitalidad no logra establecer por cierto si el «deseo elicitivo» del ser humano pertenece a un tipo de afección, emoción o pasión de la mente. Podemos conjeturar que al ser una «fuerza *para amar* vitalmente *algún bien que no se posee*», el deseo no puede ser ni un epifenómeno, es decir, una descarga de energía fugaz, sin efecto en los demás estados mentales y en el ámbito moral de la vida humana. Tampoco parece una pura pasión o afección, en el sentido que lo serían la ira, el odio, ni una casi pasión como llama al gozo y deleite[48]. En el caso de la ira, ésta invade, anula, sobrecoge, hace explotar, bullir ciegamente todo nuestro ser, por esto si ella es la causa inmediata de la acción, la elección fundada en ella tendría carácter irracional. En el caso del odio, éste no es ciego, como la rabia, más perspicazmente se alimenta y puede crecer en nosotros desde reflexiones, conjeturas o complejas razones sean ellas racionales o no. Cuando éste resulta causa, razón o motivo de la acción, la acción y sus consecuencias adquieren rasgos indeseables y no éticos. Tocamos aquí el tema de la última parte de este estudio: acerca de la base de la elección libre.

III. ÉTICA DE LA ELECCIÓN LIBRE

En la d. 12. 3. del *De Anima*, Suárez aborda el dilema escolástico: «¿Qué poder mental es más perfecto, el intelecto o la voluntad?». Investigar esta cuestión resultaría de sumo interés para determinar la tradición antecesora que Suárez favorece, ¿la intelectualista de Aristóteles y Tomás, o la voluntarista de D. Escoto y Ockham? O quizás, como pensamos, transforma a ambas al agregar un giro suyo, haciéndose este un caso típico de *tournant suarézien* (cf. Aubenque, 1999, 12). La clave para decidir esta cuestión es observar su concepción de los *hechos concretos de la voluntad*, estos se hacen manifiestos al escudriñar dos asuntos: (*i*) si estos hechos concretos son o no preeminentes frente a los del intelecto, y (*ii*) cuáles son las propiedades del objeto al que están relacionados ambos poderes mentales.

47. En efecto, Suárez atribuye «vitalidad» a la intelección, a la cognición, al amor y al sentir en general; todas ellas son operaciones o actividades «vitales», porque se caracterizan por ser intrínsecamente *supervinientes* del alma (cf. Burlando, 1995).

48. «[...] gaudium est cuasi passio amoris» (*De Voluntario et...*, 7. 3. 4, p. 255).

Con respecto a (i), estoy de acuerdo con Treolar, en que trazadas las distinciones apropiadas, la voluntad de Suárez aparece como poder preeminente en el ámbito psicológico. Según Suárez, el intelecto y la voluntad se pueden comparar, ya sea absolutamente o bajo la situación concreta en que ambos poderes funcionan, es decir, operando en nuestra vida actual aquí y ahora. Según la primera comparación, el intelecto siempre supera a la voluntad, porque lógicamente la precede, sin embargo, con respecto al orden pragmático la voluntad funciona como poder más perfecto. La razón, en palabras del filósofo, es que:

> [...] *el acto de amor, que la voluntad puede poner con su propia fuerza, es más perfecto* que el conocimiento natural del intelecto, pues el amor se dirige a Dios tal como es en sí y ama a Dios sobre todas las cosas, mientras que el conocimiento es imperfecto y oscuro. Por lo tanto, la voluntad es más perfecta que el intelecto, puesto que la perfección de una facultad debe pensarse por sus capacidades naturales (*DA* 12. 3. 6; agrego cursivas).

Ahora bien, con respecto a (*ii*), *i.e.*, el objeto propio de ambos poderes mentales, el intelecto se relaciona con la verdad y se ve necesariamente forzado a asentir, si el objeto se le presenta como evidentemente verdadero. Al conocer al objeto, el intelecto por así decir, desgasta la perfección de la cosa conocida, porque captura su dimensión de verdad que es única, y a su vez, excluye de ella toda falsedad. En cambio, la voluntad en su situación actual se relaciona con el bien universal, y los bienes particulares, pero a ellos los desea y busca sin agotar la perfección de cada cual. Tampoco se siente necesariamente forzada al amor, por más que el objeto se presente como evidentemente bueno. Puesto que nuestra idea de bondad de los objetos no es solamente única (como era el caso de la verdad), ella puede existir con mezcla de otras ideas de mal (cf. *DA* 12. 2. 13).

Su posición acerca de que el amor de la voluntad es mayor y más perfecto que el conocimiento natural del intelecto, la justifica en el siguiente argumento metafísico: el intelecto conoce las cosas, tal como son, en sí mismo; en cambio, la voluntad se dirige a las cosas tal como las cosas son en sí mismas. La diferencia, explica, se da en el *modo* de funcionar ambos poderes. Esto es, el intelecto para conocer las cosas opera por *asemejamiento* (*assimilationem*), recurriendo a las ideas (*species*) que posee en sí mismo de ellas. Esto explicaría que la cosa conocida poseyendo máxima inteligibilidad, todavía sea conocida obscuramente. El intelecto conoce a la cosa en sí mismo, pero a modo de representación. En cambio, la voluntad cuando ama las cosas opera a modo de *impulso* o inclinación hacia las cosas conocidas y, justamente

por eso, no atiende al modo de ser conocidas, sino *a las cosas en sí mismas* conocidas y *se dirige hacia ellas tal como son en sí mismas* (*DA* 12. 3. 4). Se encuentra, pues, Suárez ubicado en la misma perspectiva de Agustín, Hugo de San Víctor y Anselmo. Para estos autores latinos «el amor goza de preeminencia sobre el conocimiento». Siguiéndolos a ellos, Suárez remarca: «Dios es más amado que conocido, porque el amor penetra donde el saber se queda fuera». Y con Anselmo, considera que el orden y actitud correcta de la mente no es desear amar para entender, sino «desear entender para amar» (*Ibid.* 3)[49]. Por lo mismo, piensa que son las acciones de amor y libertad las que nos hacen semejantes a Dios. En palabras suyas lo que «hace resplandecer máximamente la imagen de Dios» en nosotros[50].

Ahora bien, a partir de este orden en el que el amor goza de preferencia, emerge el sentido más genuino de la libertad del hombre. Es en la elección fundada en el amor por las cosas sensibles y de amor genuino por el *summum bonum* trascendente donde Suárez deja ver los alcances éticos de su meta-psicología filosófica. La experiencia única del amor permite justamente una relación no compulsiva con las cosas. Quien verdaderamente ama, por una parte, deja ser a las cosas lo que ellas *son* en sí mismas. Así pues, el amor viene a ser una experiencia liberadora por excelencia. Este rasgo liberador se manifiesta, además, en que es una experiencia introspectiva pero claramente de apertura a lo otro. Es una experiencia que permite a nuestro yo salir él mismo hacia lo otro. En vez de encapsularlo dentro de sí mismo, o detenerlo, lo hace abrirse, dirigirse, ir en búsqueda ya sea de sí mismo, de los otros hombres, o hacia el otro absoluto-bien que es Dios. No obstante, como teólogo, ve que se da una diferencia fundamental en nosotros dependiendo de si deseamos y amamos un bien sensible o uno absoluto. Siempre que deseamos un bien sensible particular luego de perseguirlo y conseguirlo, inmediatamente nuestro deseo desea otro bien y después de conseguirlo, busca otro, porque, según Suárez, el deseo es *fuerza vital infinita*; sin embargo, cuando el objeto del amor es el bien infinito y supremo, entonces el deseo infinito nuestro se llena y al hacerlo se deleita en grado sumo (*DA* 2. 3.18). La razón de esto es que hay una relación causal entre los varios actos de la voluntad como deseo. Suárez afirma:

49. Suárez cita el lib. 2 *Cur Deus homo*, cap. 1, PL 158, 400 ss.

50. «ut ad imaginem Dei conditum, id est, libertatem ut entem, secundum hoc enim maxime relucet in homine dei imago» (*Tratado acerca del fin del hombre* en *Opera omnia*, vol. IV, Prefacio).

> [...] el amor es más perfecto que el gozo. Esto se prueba, porque *es principio y fuente* de él, [...] ya que *produce* la primera unión entre amado y amante (*De Voluntario et Involuntario*, 7. 3. 4, p. 255[51]; agrego cursivas).

De acuerdo a cada texto visto y, según la psicología filosófica de Suárez, podemos concluir que aunque «libre» efectivamente deriva de *libet* (*i.e.*, «me place») —como Suárez mismo nota—, no se puede llamar verdaderamente libre al agente que actúa espontáneamente eligiendo este bien o, el otro *porque* le place (cf. *DA* 12. 2. 5). Pero puede tener licencia ética para hacer lo que le place, el agente que actúa o elige impulsado por amor. Es la acción basada en el amor, además, la que provoca el sentimiento de íntimo bienestar y placer. Dicho de otro modo, el amor es el fundamento y resorte ético de la acción de los agentes libres. La libertad *genuina* se funda pues, en el acto más radical de amor y, a su vez, este acto garantiza la sensación de deseo, de placer y de propia felicidad[52]. Así explicada, la noble idea de libertad aunque incluye la posiblemente innoble idea de hacer lo que a uno le place, excluye la irresponsable idea de hacer lo que a uno le place sólo por diversión o sólo por las particulares inclinaciones, razones, etc. Esta concepción, por tanto, excluiría el *dictum* del viejo esclavo que decía gustarle la libertad porque «hay cierta *licencia* en ella».

Hemos visto que para Suárez la supremacía de la voluntad sobre el intelecto queda establecida por funciones de orden práctico. El conocimiento en tanto juicio práctico, funciona iluminando y guiando a la voluntad; sabemos así lo que queremos por ese conocimiento previo. Pero la voluntad sola —argumentó Suárez— se impulsa a sí misma a producir su actividad concreta —y a la manera que el corazón impulsa los movimientos corporales[53]— también ella impulsa a los demás poderes mentales a producir su propia actividad. Luego, hacemos lo que queremos únicamente por la fuerza vital de la voluntad. A la voluntad en tanto que *poder*, le cabe la función empírica de: intentar, perseguir, y por sobre todo, *elegir libremente* entre diversas opciones alternativas conocidas. En tanto que *deseo*, le cabe la fun-

51. «Dico tamen, per se et ex natura rei loquendo amorem perfectiorem gaudio. Probatur, quia est principium et fons ejus, et gaudium est quasi passio amoris: nam amor est, qui efficit primam unionem inter amatum et amantem...».

52. En su análisis sobre el gozo, Suárez afirma: «desiderium, gaudium et delectatio sunt effectus amoris» (*De Voluntario et Invol.* 7. 3).

53. «Et ideo voluntas comparatus cordi [...] nam sicut cor est primum principium motionis corporis, ita voluntas est primum principium operationum homanorum» (*DA* 12. 1. 6).

ción trascendente de amar y deleitarse. El orden ético aquí aparece precisamente con relación a la función trascendente de la voluntad, porque es en un acto básico de amor en el que se motiva y legitima la libre elección.

CONCLUSIÓN

En verdad, el estudio atento de sus grandes antecesores le permite a Suárez:

Primero defender una TC basada en «el tipo de explicación menos claramente insatisfactorio para la pretendida posibilidad de la *scientia conditionata*» (Adams, 1977, 109-117). Esta explicación representa un modelo virtual de la mente divina, en particular un modelo de las operaciones deliberadoras del intelecto de Dios, decíamos, anteriores a sus operaciones creativas. Por su *scientia conditionata*, Dios conoce infaliblemente lo que cada criatura actual o posible *haría* libremente en el orden infinito de condiciones en que ella pueda ser puesta (cf. *De Gratia*, Proleg. II 78, p. 99). Así, en virtud de su *SC*, Dios puede confrontar, en efecto, no problemas de decisión bajo incertidumbre, ni problemas de decisión bajo incertidumbre parcial, sino problemas de decisión con *información perfecta,* aliviado por su preconocimiento. En una situación de creación, Dios sabe cómo van a resultar cada una de sus opciones, porque al apelar a su *SC* respecto a las criaturas libres (y también respecto a los casos de eventos contingentes naturales, por ejemplo, ante el comportamiento del átomo radiactivo), él puede deliberar razonando subjetivamente y en forma condicional, paso-a-paso: «si creara al Demonio, él se rebelaría; luego si creara a Adán y a Eva, el Demonio tentaría a Eva; si ella sucumbiera a la tentación y a su vez ella tentara a Adán, entonces..., etc.». En suma, el marco de razonamiento es: si escogiera tal y tal opción en tal y tal circunstancia, entonces resultaría tal y tal mundo[54]. Dios no se comporta como apostador gracias a su *SC*. Él se encuentra en la mejor imaginable situación de creación y por ello puede gobernar sabiamente el mundo (cf. *Opusc. Teol.* II, L. II, 4. 1).

54. Este tipo de razonamiento, como observa D. Lewis, no corresponde al de la falacia de la transitividad contrafáctica, sino a la inferencia indudablemente válida:

Si fuera que A, entonces sería que B;

Si fuera que A y B, entonces sería que C;

Por lo tanto, si fuera que A, entonces sería que B y C (Cf. D. Lewis, 1992). Suárez comenta esta misma inferencia en el caso en que David consulta a Dios (cf. *Opusc. Teol.* II 1. 2, p. 344; y *De Gratia*, Proleg. II, 8-18).

Segundo, concebir una modelo teórico coherente y unitario de la elección libre. Su recurso heurístico a un poder en tanto *virtus virtual*, lo autoriza a transformar la separación de potencia y acto, así consigue: (*i*) resolver problemas que enfrentan los aristotélicos tradicionales (tal como tener que admitir dos poderes, uno pasivo y otro activo, para describir el tipo de elección libre); (*ii*) enunciar fórmulas compactas tales como: la voluntad es poder, la voluntad es libre elección, la voluntad es querer, de aquí parece no haber un paso demasiado largo hasta el «poder *es* querer» de Nietzsche.

Tercero, con relación al tema de la elección libre, Suárez logra proceder de una manera novedosa en comparación a como lo habían hecho Tomás, D. Escoto, Ockham o incluso Molina, pues él: (*i*) analiza este tema en el contexto de la metafísica, la psicología y la ética, no dentro de la pura teología; (*ii*) describe la elección libre no como evento aislado sino con relación a la habilidad, al deseo y el juicio práctico. Además, (*iii*) su teoría de la libertad queda bien clasificada por ciertos medievalistas contemporáneos como un tipo de libertarianismo incompatibilista. Este tipo de libertarianismo confrontó a la Reforma, pero de paso debilitó al tomismo, dando lugar a la larga controversia *de auxiilis* dentro del catolicismo. Controversia que se resolvió en favor del tomismo cuando León XIII declaró oficial la filosofía de Tomás. Una justificación fue que la teoría contrarreformita de Suárez apoyó la autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía no consiste necesariamente en la capacidad que tiene la razón para *determinar* la voluntad con independencia de las condiciones en que se halle el agente, tampoco en la capacidad que tiene la razón para darse sus propias normas, como señalarían los humanistas y luego Kant en plena Modernidad. Para Suárez la autonomía de la voluntad consiste más bien en el modo que tiene ella de funcionar como poder impulsivo eficaz y en el modo que tiene para autodeterminar*se sin razones* que le puedan servir como principios suficientes para su libre acción. La afiliación de Suárez al voluntarismo de D. Escoto y Ockham lo hace merecedor del calificativo de «primero de los modernos» o incluso «demasiado moderno», apelativos que ha recibido de conocidos filósofos contemporáneos tales como F. Volpi (1993), García de la Sienra o el teólogo S. Silva (1999, 49- 53). Quizás ellos quieren decir demasiado moderno en el sentido que Suárez no admite lazos causales *en* la voluntad con respecto a la actividad del intelecto, tampoco con respecto al objeto ni a condiciones externas. La elección libre del hombre no es así un subproducto *determinado* por factores internos ni externos. Pero tampoco un epifenómeno mental. O tal vez quieren decir demasiado moderno, porque enraíza la elección libre de la elec-

ción en una pasión: el amor. Pero el amor funciona no como *pondus* en su caso sino positivamente como acto integrador básico de la condición humana. Y es este acto de la voluntad, como querer, lo que hace la voluntad de Suárez una voluntad *cordial*, más que racional. ¿En una perspectiva tal no adquiriría incluso algunos caracteres del pensamiento de Lévinas, quien subordina el ser y el mundo al orden ético, al orden humano? Pienso, en verdad, que Suárez defiende la autonomía de la elección siguiendo el lema moderno, sin ser en esto *demasiado* moderno, sino tan sólo «tradicionalmente moderno» como prefieren denominarlo J. F. Courtine (1990) y P. Aubenque (1999). En el caso discutido, Suárez no ha *citado* más que un antiguo recurso abelardiano o «primer y más importante mandamiento de la Ley»: aquel que Cristo pronuncia a viva voz, «Amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu alma y toda tu mente». Derivando inmediatamente el corolario, «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22, 37-40). Si practicamos tan sólo esta *nueva* ley, entonces nuestra elección libre se hace *éticamente* libre.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. L. (1992), *El pensamiento Renacentista en España*, Trotta, Madrid.

Adams, R. M. (1977), «Middle Knowledge and the Problem of Evil»: *APQ, 14*.

Aubenque, Pierre (1999), «Suárez et l'avènement du concept d'être», en *Francisco Suárez (1548-1617) Tradicão e Modernidade*, Colibrí, Lisboa.

Benson, P. (1987), «Freedom and Value»: *The Journal of Philosophy, 84/9*.

Burlando, G. (1995), «*Scientia Conditionata* en el *Opúsculo Teológico* II...», en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Burlando, G. (1999), «Configuración psicológica de la libertad humana en F. Suárez»: *Teología y Vida, 40*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Courtine, J. F. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris.

Danto, A. C., (1965), «Basic Actions»: *American Philosophical Quarterly, 2*.

Freddoso, A. J. (1988), *Luis de Molina, On Divine Foreknowledge Part IV of the De concordia*, Cornell University Press, Ithaca/London.

Freddoso, A. J. (1994), Francisco Suárez: *On Efficient Causality,* Yale University Press, New Haven.

García de la Sienra, A. (1999), «El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma», en *Francisco Suárez (1548-1617) Tradicão e Modernidade*, Colibrí, Lisboa.

Gracia, Jorge. J. E. (1991), «Suárez's Conception of Metaphysiscs: A Step in the Direction of Mentalism?», *American Catholic Philosophical Quarterly, 65*.

Kenny, A. (1979a), *Aristotle's, Theory of The Will*, Yale University Press, New Haven.
Kenny, A. (1979a) (1979b), *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford.
King, P. (1991), *«Duns Scotus on the Reality of Self Change»*, *An anthology on the problem of self motion*, ed. M. L. Gill y J. Lennox, Princeton University Press, Princeton.
Langston, D. (1986), *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus's Analysis on Omniscience*, The Pennsylvania State University Press.
Leibniz, G. W. (1990), «Acerca de la Indiferencia de Equilibrio», en *Escritos en torno a la libertad y el destino*, Tecnos, Madrid.
Lewis, D. (1992), «Evil For Freedom's Sake?», artículo inédito, Dep. de Fil. de la Ohio State University.
Normore, C. (1997), «Anselm and Ockham: Picking and Choosing»: *Revista Seminarios de Filosofía, 10*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
Normore, C. (1988), «Future Contingents», en N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge.
Scotus, Duns (1891-1895), *Quaestiones Subtilissimae Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* (*QSMA*), en *Opera Omnia*, vol. I-XXVI, ed. L. Vivès, Paris.
Scruton, R. (1999), *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
Searle, J. R. (1979), «The Intentionality of Intention and Action»: *Inquiry, 22*.
Silva G. S. (1999), «Comentario a la ponencia de G. Burlando»: *Teología y Vida, 40*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
Suárez, Francisco (1856), *Tractatus Secundus De Voluntario et Involuntario, Opera Omnia,* vol. 4, ed. L. Vivès, Paris.
Suárez, Francisco (1856), *Opúsculo Teológico Segundo, Opera Omnia,* vol. 11, ed. L. Vivès, Paris.
Suárez, Francisco (1962), *Disputaciones Metafísicas,* trad. y ed. S. Rábade *et al.*, Gredos, Madrid.
Suárez, Francisco (1971-1991), *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima*, 3 vols., ed. S. Castellote, Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
Tomás de Aquino (1967-1968), *Summa contra gentiles,* 2 vols., BAC, Madrid.
Tomás de Aquino (1991), *Summa theologiae: A Concise Translation,* ed. de T. McDermott, Allen, Texas.
Tomás de Aquino (1993), *Quaestiones Disputatae de Malo*, en T. McDermott, *Aquinas, Selected Philosophical Writings*, OUP, Oxford.
Volpi, F. (1993), «Suarez et le problème de la métaphysique»: *Revue de Métaphysique et de Morale, 3*.
Zagsebski, L. (1999), «Foreknowledge and human freedom», en Ph. L. Quinn y Ch. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Luis Eduardo Bacigalupo nació en Lima en 1955. Especializado en filosofía medieval, filosofía de la religión, filosofía política y ética, imparte clases en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de *Intención y conciencia en la ética de Abelardo* (1992).

Francisco Bertelloni (Buenos Aires, 1947) desarrolla su labor académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en torno al campo de la teoría política medieval. Ha colaborado en las siguientes obras colectivas: *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento* (1991) y *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* (2000), y es también autor de numerosos artículos aparecidos en revistas y publicaciones especializadas.

Giannina Burlando B. Nacida en Santiago de Chile en 1953, es doctora en filosofía por Ohio State University. Ejerce la docencia en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su área de especialización gira en torno a la historia de la filosofía, medieval y moderna, la metafísica, la filosofía analítica y la filosofía de la religión. Editora de *Revista Seminarios de Filosofía* (1997) ha publicado, además, colaboraciones en obras como *Francisco Suárez: Tradição e Modernidade* y *Discursos y representaciones en la Edad Media* (1999).

Juan Manuel Campos Benítez nació en Texmelucan, Puebla (México). Vinculado a la Universidad Autónoma de Zacatecas, su trayectoria investigadora se ha desarrollado en el campo de la lógica modal, la lógica medieval y la filosofía del lenguaje. Sus trabajos han sido publicados en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media* (Actas del V Coloquio Internacional Jornadas Medievales, 1996), y en revistas especializadas como *Diálogo filosófico, Saber novohispano, Morphe* y *Revista de filosofía.*

Mário S. de Carvalho (Oliveira de Azeméis, Portugal, 1958). Profesor asociado en la Universidade de Coimbra, es especialista en filosofía medieval y metafísica y autor de *Roteiro temático-bibliográfico de filosofía medieval* (1997), *Pseudo-Dionisio Areopagita: teologia mística* (1998), *Medieval influences in the Coimbra commentaries* (1999) y *Die Dyonisius-rezeption im portugiesischen mittelalter* (2000).

Luis Alberto De Boni nació en Bom Jesus RS (Brasil) en 1940. Especialista en la escuela franciscana, desarrolla su labor docente en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul de Porto Alegre. Ha sido coordinador de las obras *Ética e Política na Idade Media* (1996), y *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média* (2000), así como editor de la *Suma Teológica* (1981-1982).

Francisco J. Fortuny (Barcelona, 1936). Imparte clases en la Universidad de Barcelona, siendo su especialidad las áreas de historia de la filosofía, epistemología de la historia y filosofía y empresa. Es autor de *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana* (1992), así como de colaboraciones en publicaciones especializadas y en las actas de los congresos en que ha participado.

Humberto Giannini Íñiguez nació en San Bernardo, Chile; especializado en filosofía medieval y ética, trabaja para la Universidad de Chile y para la Academia Chilena de la Lengua. Entre sus publicaciones más importantes figuran *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia* (1987), *Desde las palabras* (1991), *Breve historia de la filosofía* (^{17}1998) y *Cuando los dioses callaron* (2002).

Jorge J. E. Gracia nació en Cuba en 1942. Profesor en la State University of New York, Buffalo, su tarea investigadora discurre en torno al área de la metafísica, la historiografía filosófica, la hermenéutica y la filosofía medieval. Es autor de *Individuality* (1988), *Philosophy and its history* (1992), *A theory of textuality* (1995), *Metaphysics and its task* (1999) y *Hispanic/Latino identity* (2000).

Rafael Ramón Guerrero (Granada, 1948). Desarrolla su labor docente en la Universidad Complutense de Madrid, en el campo de la filosofía medieval y árabe. Ha publicado *Obras filosóficas de al-Kindi* (1986), *La recepción árabe del* De anima *de Aristóteles* (1992), *Avicena* (1994) y *Filosofías árabe y judía* (2001). Es editor, asimismo, de Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas* (1992) y *El camino de la felicidad* (Trotta, 2002).

Celina A. Lértora Mendoza. Nacida en Buenos Aires en 1944, es especialista en filosofía medieval, área en la que trabaja para el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Es autora de *El legado de Sefarad. Temas de filosofía sefardí* (1999) y de *Teoría y crítica del pensamiento filosófico* (1995). Ha trabajado, asimismo, en la edición de las obras

de Roberto Grosseteste, *Astronomía* (1988), y *Física* (1989), y de Santo Tomás de Aquino, *Teoría de la ciencia* (1991).

João Lupi (Lisboa, 1938). Su línea de investigación gira en torno a la patrística y Alta Edad Media, en especial Orígenes. Desarrolla su labor docente en la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, y ha colaborado en obras como *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média, II Ciclo de Estudos Medievais. Saber e poder na Idade Média* y *Aristotelismo. Antiaristotelismo. Ensino de filosofía.* Es autor de numerosos artículos para revistas especializadas.

Silvia Magnavacca (Buenos Aires, 1947). Especializada en el período de transición Edad Media-Renacimiento, desempeña su labor docente en la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado *El deseo: hilo conductor en la* Divina Comedia (1992) y *¿El intelectual o el político? El* De vita contemplativa et activa *de Cristoforo Landino* (2000). Ha sido directora de *Cuatro aspectos de la crisis filosófica del siglo* XIV (1993) y editora de Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus. Septiforme interpretación de los seis días del Génesis* (1998).

Ángel Muñoz García nació en Estella, Navarra, en 1939. Vinculado a la Universidad del Zulia de Maracaibo, Venezuela, es especialista en lógico-semántica medieval y en filosofía colonial venezolana. Ha trabajado en la edición de las obras de Alberto de Sajonia, *Perutilis Logica* y *Quaestiones in Artem Veterem* (1988). Es autor de *Lógica simbólica elemental* (1992), editor de *Axiomata Caracensia* (1994) y ha colaborado en Antonio José Suárez de Urbina, *Cursus philosophicus* (1758 [2000]).

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Nacido en Miracema, Brasil, en 1935, está especializado en historia de la filosofía medieval. Ejerce la docencia en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Es autor de *Santo Tomás de Aquino, O Boi Mudo da Sicília* (1992) y *De Tomás de Aquino a Galileu* (1998). Ha traducido, asimismo, la obra de Abelardo, *Lógica para principiantes* (1994).

Jonathan Sanford (Estados Unidos, 1974). Especialista en filosofía antigua y medieval, desempeña su labor docente en Fordham University. Coeditor de *Categories Old and New* (1998), ha colaborado en obras como *Revisiting Metaphysics: essays on Jorge J. E. Gracia's* Metaphysics and its task (2002) y *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages* (2002).

José Antônio de C. R. de Souza nació en São Paulo en 1949. Doctor en historia y en filosofía medieval, es profesor titular de la Universidade Federal de Goiás, en Goiânia, Brasil. Entre sus obras cabe destacar *O pensamento social de santo Antônio* (2001) y *O reino de Deus e o reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort),* esta última en colaboración con João

Morais. Ha coordinado las obras *Temas de Filosofia Medieval* (1990) y *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média* (1995). Cuenta también con numerosos artículos en revistas especializadas.

Óscar Velásquez. Nacido en Arica, Chile, en 1939, está especializado en filosofía griega y medieval, filología clásica y en autores como Platón y san Agustín. Desarrolla su trabajo en la Pontificia Universidad Católica de Chile y es autor de *Anima mundi: el alma del mundo en Platón* (1982) y de *Politeia: un estudio acerca de la* República *de Platón* (1997). Asimismo, ha trabajado en las ediciones de *De veritate* (1996) de Santo Tomás de Aquino y *Arte Poética* (1999) de Horacio.